

المشترك
بين الأديان والفلسفة

تأليف

د. محمد عثمان الخشت

دار غريب
للطباعة والنشر والتوزيع
القاهرة

المشترك بين الأديان والفلسفة

المشترك

بين الأديان والفلسفة

تأليف الدكتور

محمد عثمان الخشت

أستاذ الأديان والفلسفة الحديثة والمعاصرة
كلية الآداب – جامعة القاهرة





المشترك بين الأديان والفلسفة

الدكتور/ محمد عثمان الخشت

الكتـــــاب: المشترك بين الأديان والفلسفة
المـــؤلـــف: الدكتور/ محمد عثمان الخشت
تاريخ النشر: ٢٠١٢م
رقم الإيداع: ٢٠١٢/٢٨٨٩
الترقيم الدولي: I.S.B.N. 978-977-463-118-2

الناشـــر:
دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع
الإدارة والمطابع:
١٢ شارع نوبار لاظوغلي (القاهرة)
تليفون: ٠٠٢٠٢٧٩٤٢٠٧٩ فاكس: ٠٠٢٠٢٧٩٥٤٣٢٤
التوزيـــع:
٣ شارع كامل صدقي الفجالة - القاهرة
تليفون: ٠٠٢٠٢٥٩١٧٩٥٩
www.darghareeb.com

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

من المعروف أنه توجد اختلافات بين الأديان، كما توجد اختلافات بين فلسفات الأخلاق، حول طبيعة الخير، وماهية الأخلاقيات، وأصلها، ومسوغاتها، ومصادر الإلزام الخلقي، والغاية من السلوك الأخلاقي..ولا شك أن تلك الاختلافات متنوعة على كل جانب، وعميقة بين كل جانب وآخر، فلا تزال تصوّرات "الخير" تفصل الجميع عن بعضهم البعض وتمنعهم، باختلافها وتعدّديتها الكبيرة، من الوصول إلى تصوّر مشترك.

ومع ذلك لا يزال هناك أمل يراود بعض الفلاسفة في التوصل إلى الحد الأدنى المشترك بينها جميعا.

فماذا يكون هذا الحد الأدنى؟

إنه "نقطة التقاطع" التي تجمع عليها الأديان والفلسفات، ويطلق والزر على ذلك "حد أدنى الأخلاق" أو" نواة الأخلاق". والمقصود هنا هي المفاهيم الأخلاقية التي يصفها بأنها "نحيلة"، وهي لا تعني أكثر من كونها "الحد الأدنى الضروري" لقيم ومعايير وسلوكيات إنسانية مشتركة بعيدة عن المذاهب والبناءات الفكرية الرنانة والتي ثبت فشلها. وهذه المبادئ "النحيلة" يتنامى بالطبع محتواها ويأخذ أشكالا خاصة في الثقافات المختلفة، وهنا تتجلى كمبادئ "سميكة" في أي مشهد تاريخي أو ثقافي أو ديني أو سياسي يتضمنها تبعا للمكان والزمان [1].

1-Walzer, Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad, Notre Dame/2nd. 1994, p. 4.

والسؤال: هل تصلح فلسفات الأخلاق التقليدية كأساس نظري لأخلاقيات الحد الأدنى المشترك التي تقوم على إجماع أخلاقي؟

يطمح هذا البحث إلى إثبات أن فلسفات الأخلاق في عصر الحداثة لم تقدم أخلاق الحد الأدنى، ولم تقدم أيضا توضيحا للوسائل والآليات العملية التي يمكن أن توصل لتحقيق الخير، والتي تساعد الإنسان على أن يصير أخلاقيا، باستثناء بعض المحاولات في الأخلاق المهنية وأخلاق الأعمال التجارية في الآونة الأخيرة، وغني عن البيان أنها أخلاق مخصوصة بمجال معين لا بالأخلاق بعامة.

ولم توضح فلسفات أخلاق عصر الحداثة الشروط الأولية لأخلاق الحد الأدنى، أي الشروط التي لابد من توافرها والتي بدونها لا يمكن ممارسة أخلاقيات يجمع عليها الناس، فمثلما لا يمكن الزراعة الجيدة بدون مناخ وأرض خصبة، فكذلك لا يمكن ممارسة أخلاق الحد الأدنى بدون الشروط القبلية.

فبدون الشروط القبلية لا يمكن أن تكون هناك إمكانية لأن تكون فاضلا، وبدون هذه الشروط لن تكون هناك إمكانية لممارسة أخلاق الحد الأدنى. وإذا كان قد تحدث عن الشروط القبلية، فإنها كانت شروط لأخلاق مثالية صارمة يصعب أن يلتقي عليها الناس؛ لأنها أخلاق تنوء بها الطبيعة الإنسانية رغم روعتها.

وفضلا عن هذا فإن فلسفات الأخلاق الحداثية لم تقدم الضمانات الدنيوية التي تكفل تطابق الفضيلة والسعادة، أي أن يكون الفضلاء سعداء، والأشرار تعساء، في هذه الحياة الدنيا. فهذه الفلسفات تركت مهمة إحداث التطابق إلى قوى غيبية أحيانا، ولم تعبأ بها أو تلتفت إليها أحيانا أخرى. وغرق أغلب فلاسفة الأخلاق في التأملات النظرية، وبعدوا عن الواقع والحياة الإيجابية، ولم يربطوا سعادة الفرد بسعادة المجتمع أو الإنسانية. وفضلوا السعادة الخاصة على السعادة

العامة العادلة. كما أن فلسفات الأديان لم تقدم إلا الضمانات الأخروية التي تكفل تطابق الفضيلة والسعادة.

وإذا كانت الفلسفات القديمة استغرقت في بيان كيفية التمييز بين الخير والشر؛ فهذه مشكلة شكلية أكثر من اللازم، فالخير واضح بذاته والشر واضح بذاته، ويمكن معرفتهما بالعقل المنطقي... لكن المشكلة تكمن في أننا نتحايل – أحيانا بوعي وأحيانا بدون وعي– من أجل تبرير أهوائنا ومصالحنا؛ فنعيد تفسير الخير والشر، لنقنع أنفسنا أو الآخرين بأن ما نفعله من شر هو خير!

وبطبيعة الحال يتعسر في بحث واحد، يتعذر تقصي كل الأديان، خاصة وأن الدين ليس واحدا بل متعددا، والأديان مختلفة ومتباينة، وهنا تظهر أهمية فلسفة الدين التي تتعامل مع الدين بعامة من حيث هو دين، وهنا ينشأ الإشكال: وما معنى الدين بعامة؟ هل يتفق الفلاسفة حول ماهيته؟ وإذا كانوا لا يتفقون فهل يمكن أن نقف عند معنى مشترك بين الأديان ييسر لنا معالجتها ككيان واحد يمكن مقارنته بالأخلاق أو فلسفة الأخلاق؟ ومن ثم هل يمكن أن نجد مشروعية للبحث عن الحد الأخلاقي الأدنى المشترك بين الدين وفلسفة الأخلاق؟

وبالمثل تنشأ مشكلة أخرى عند التعامل مع فلسفات الأخلاق؛ إذ يتعذر تعقب كل فلسفات الأخلاق تفصيليا. ومن ثم نكتفي بالإشارة إلى أهمها في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، بشكل لا يخل بالتأصيل الفلسفي والتحليل العلمي. وفي الوقت الذي نحلل فيه نقديا أهم النظريات الفلسفية الأخلاقية في ضوء الفكرة المفتاحية لهذا البحث، فإننا سوف نحاول الوصول إلى تحديد مفهوم أخلاق الحد الأدنى أو"نواة الأخلاق" بين الدين وفلسفة الأخلاق في ضوء فلسفات رولز، ويورجن هابرماس، ووالزر، وكونج.

ويبقى تساؤل جوهري: كيف يمكن صوغ واجبات هذه الأخلاق في مصطلحات محددة؟ وعلى أية أسس يتم إصدار أحكام معيارية ملموسة يخضع لها الجميع دون استثناء بسبب المال أو السلطة؟ هل يجب على المرء البدء من الصفر مع الاحتكام إلى العقل النقدي المستقل؟ أم يمكن للتقاليد الدينية والأخلاقية والفلسفية العظيمة طرح نقاط التقاء من أجل صياغة "أخلاق الحد الأدنى" أو"نواة الأخلاق"؟

هذا ما سوف يحاول البحث الإجابة عليه في هذه الدراسة عبر منهج تحليلي مقارن ونقدي، يتحرك في إطار فلسفة الدين وفلسفة الأخلاق في عصر الحداثة، محاولا تبين المنطقة الوسطى بينهما التي يمكن أن تسمح بنشوء "أخلاق الحد الأدنى" أو"نواة الأخلاق".

والله من وراء القصد.. وهو المنتهي..

د.محمد عثمان الخشت



المبحث الأول
العلاقة بين الدين والأخلاق

* الاستقلال:

* تبعية الأخلاق للدين:

* تبعية الدين للأخلاق:

* توافق الدين والأخلاق في النتائج رغم اختلافهما في المنهج:

* معارضة الأخلاق الحقيقية للدين:

المبحث الأول
العلاقة بين الدين والأخلاق

لا شك أن البحث عن الحد الأدنى المشترك بين الدين وفلسفة الأخلاق، يستلزم معرفة العلاقة بينهما، وبالمثل فإن معرفة العلاقة بينهما تقتضي أولا معرفة كل منهما، خاصة وأن الدين ليس واحدا بل متعددا، والأديان مختلفة ومتباينة، ومثلها الفلسفات، بل وأيضا المنظومات الأخلاقية؛ فبأي معنى أو مفهوم نستخدم مصطلحي "الأخلاق" وفلسفة الأخلاق"؟ وهل نقصد دينا معينا أم نقصد الدين بعامة من حيث هو دين؟ وما معنى الدين بعامة؟ هل يتفق الفلاسفة حول ماهيته؟ وإذا كانوا لا يتفقون فهل يمكن أن نقف عند معنى مشترك بين الأديان ييسر لنا معالجتها ككيان واحد يمكن مقارنته بالأخلاق أو فلسفة الأخلاق؟ ومن ثم هل يمكن أن نجد مشروعية للبحث عن الحد الأخلاقي الأدنى المشترك بين الدين وفلسفة الأخلاق؟

وإذا ما بدأنا بمصطلح "أخلاق Ethic" نجده يستخدم للإشارة إلى السلوك الأخلاقي الأساسي لفرد أو مجموعة، بينما يعني"علم الأخلاق Ethics"، بحسب المفهوم الفلسفي واللاهوتي، نظرية القيم والضوابط والسلوك الأخلاقي، فعلم الأخلاق Ethics[٢] أو فلسفة الأخلاق Moral of Philosophy، ليست هي

2- Hans Kung, A global ethics for global politics and economics, translated by John Bowden from German. oxford, oxford University Press, 1997.p. 93.

مجموعة المبادئ الأخلاقية أو قواعد السلوك، أو الأخلاقية **Morality**؛ فرغم أن كلا من الأخلاقية **Morality** وعلم الأخلاق **Ethics**، يحملان المعنى نفسه لغويا، لكن من الناحية الفلسفية يوجد فرق أساسي؛ فالأخلاقية **Morality** تعني مجموعة من المبادئ والقواعد السلوكية، بينما فلسفة الأخلاق هي دراسة الأخلاق لمعرفة ماهية الأخلاقيات، وأصلها، ومسوغاتها، ومصادر الإلزام الخلقي، والغاية من السلوك الأخلاقي. وفلسفة الأخلاق هي علم الخير؛ لأن من مهامها تحديد طبيعة الخير الكلي، وموضوعها الأحكام التقويمية على الأفعال الموصوفة بأنها حميدة أو مذمومة، حسنة أو قبيحة، والتي تقوم على التمييز بين الخير والشر، وتحديد طبيعة الأفعال التي تحقق الخير، والأفعال التي تمثل الشر. وعلى هذا، يوجد فرق بين فلسفة الأخلاق والأخلاق العملية السائدة بالفعل في الواقع. وهذه الأخيرة قد نشأت قبل فلسفة الأخلاق التي تفكر في طبيعة المعايير الأخلاقية، وماهية الخير، وما ينبغي أن يفعله الإنسان استنادا إلى مبادئ مطلقة.

وأما الدين فثمة خلافات كثيرة حول تحديد ماهيته؛ إذ يتعدد التعريف الفلسفي للدين بتنوع الفلاسفة؛ فكل منهم ينظر إليه من وجهة نظر خاصة، وهذه هي طبيعة الفلسفة، فالفلسفة ليست كيانا واحدا مثل العلم الرياضي أو الطبيعي، وإنما تتنوع بتنوع الفلاسفة، وفيما يلي بعض أهم التعريفات التي قدمها الفلاسفة للدين:

يعرف جابر بن حيان الدين فيقول:"إن حد الدين هو الأفعال المأمور بإتيانها للصلاح فيما بعد الموت"[٣]. ومن الواضح في هذا التعريف أن جابر يركز على الجانب الأخلاقي السلوكي في الدين، وهو ما سوف نجده بعد قليل في تعريف الفيلسوف الألماني كنت.

١- جابر بن حيان، رسائل مختارة ، تحقيق ب. كراوس، القاهرة ، مكتبة الخانجي، ١٩٣٥. ص ١٠٨.

أما إخوان الصفا فيعرفون الدين بأنه "شيئان اثنان: أحـــدهما هـــو الأصـــل وملاك الأمر وهو الاعتقاد في الضمير والسر، والآخر هو الفرع المبني عليه القول والعمل في الجهر والإعلان"(٤). ومن ثم فالدين هو اعتقاد وقول وعمل. ويبرز هذا التعريف أيضا الجانب الأخلاقي السلوكي في الدين.

وإذا ذهبنا إلى الفلسفة الغربية نجد ارالق على الشريعة ككل ، لا على همـــا العملية التي يؤمن بها ويتبعها مجموعة من الناس كنت يعرف الدين تعريفا أخلاقيـــا فيقول : هبنا إلى الفلسفة الغربية نجد بعة العربية، ١٩٢٨.دهما هو الأصل وملاك الأمر وهو الاعتقاد في الضمير والسر، والآخر هو الفرع المبني ع"الدين هو معرفة الواجبات Duties كلها باعتبارها أوامر إلهية Divine Commands"(٥). لدين تعريفا أخلاقيا فيقول فالواجبات الأخلاقية إذا تم الالتزام بها بدافع أنها صادرة عن أوامر إلهية فإنها تصير التزاما دينيا، ومن ثم يكون جـــوهر الـــدين هـــو الالتـــزام الأخلاقي بناء على أمر إلهي. وينسجم هذا التعريف مع فلسفة كنت ذات الطبيعة الأخلاقية والتي تنظر إلى الأخلاق باعتبارها المقصد الأسمى ليس للدين فقط وإنمـــا للفلسفة أيضا.

أما هيجل فيرى أن " الدين هو الروح واعيا جوهره..، هو ارتفاع الـــروح من المتناهي إلى اللامتناهي"(٦). وهكذا فإن مفهوم الدين عند هيجـــل يتحـــدد- باختصار- على أله سمو وحركة المتناهي نحو اللامتناهي، علاقة الإنسان بـــالمطلق.

٤- إخوان الصفا، الرسائل، القاهرة، تحقيق خير الدين الزركلي، المطبعة العربية، ١٩٢٨. ج ٣/ ص ٤٢٢.

5- Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, tr., T. M. Greene and H. H. Hudson. Chicago, The Open Court Publishing Company (Ger. 1793), 1934. p. 142.

6- Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, Lectures of 1827. Ed. P.C. Hodgson, tr. by R.F. Brown, P.C. Hodgson, and J.M. Stewart with the assistance of H.S. Havis. University of California Press, 1988. p.405.

فالدين هو ما يشعره الإنسان في وعيه بعدمية المحدود وتبعيته، فيبحث عن العلة ولا يسترجع صفاءه إلا بأن يضع نفسه أمام اللامحدودية.

ويقدم لالاند ثلاثة تعريفات في معجمه الفلسفي:

أولا:- مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلافٍ من الأفراد المتحدين بواسطة رابطة من الروابط الآتية:

١- أداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ .

٢- الاعتقاد في قيمة مطلقة، لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها، وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه.

٣- إرجاع الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان، وهذه يُنظر إليها إما كقوة منتشرة، وإما كثيرة، وإما وحيدة، هي الله.

ثانيا:- نسق فردي لمشاعر واعتقادات وأفعال مألوفة، موضوعها الله. فالدين هو تحديد المطالبة بوجهة نظر الشعور والإيمان، إلى جانب وجهة نظر العلم.

ثالثا:- الاحترام الضميري لقاعدة، لعادة، لشعور. "دين كلام الشرف". إن هذا المعنى، الذي قد يكون الأكثر قدما، كان في الماضي أكثر تداولا مما هو عليه اليوم (٧).

وربما يكون تعريف لالاند هو الأكثر شمولا من التعريفات الغربية السابقة عليه لأنه نظر إلى الدين من أغلب الزوايا، حيث أشار إلى ما في الدين من جوانب اجتماعية ونفسية وأخلاقية، كما أبرز الجانبين الاعتقادي والطقوسي في الدين.

٧- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة د.خليل أحمد خليل، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٩٦. ج٣/ص١٢٠٤ وما بعدها.

ورغم تنوع التعريفات السابقة، فثمة تأكيد في معظمها على ضرورة توافق السلوك الإنساني مع مجموعة التعاليم الأخلاقية والقوانين التشريعية بوصفها مطلبا إلهيا، فلا دين بدون أخلاق، لكن ربما تتفق أو تختلف طريقة تحقق الأخلاقيات في الواقع من دين إلى آخر، أو من مجموعة دينية إلى أخرى، بسبب اختلاف مناهج تفكير أتباع كل دين أو جماعة بالنسبة للمعنى النهائي للحياة، تبعا لاختلاف تصور كل منها "للخير" بناء على رؤيتها العامة عن الوجود والإنسان والألوهية ووسائل النجاة أو الخلاص.

والسؤال الآن: ما العلاقة بين الأخلاق كسلوك وكعلم بالدين؟

لا تقدم الفلسفة إجابة واحدة على هذا السؤال كما قلنا سابقا، لأنها بطبيعتها ليست كيانا واحدا، بل مذاهب متعددة تختلف في رؤيتها للوجود والحياة، ومن ثم تختلف في رؤيتها للأخلاق وفي رؤيتها للدين، وفي رؤيتها للعلاقة بينهما.

ويمكن أن نجمل هذه الاختلافات في خمس وجهات من النظر للعلاقة بين الأخلاق والدين، فالعلاقة بينهما إما أن تكون علاقة استقلال؛ فيكون لكل منهما ميدانه الخاص. أو علاقة تبعية، والتبعية قد تكون تبعية الأخلاق للدين أو تبعية الدين للأخلاق. وربما تكون العلاقة بينهما علاقة توافق في النتائج رغم اختلافهما في المنهج. فعلم الأخلاق يقوم على العقل واكتشاف الخير والشر الذاتيين في الفعل، بينما الدين يقوم على الوحي. ومع اختلاف المنهج فالاثنان يصلان إلى نفس الحقيقة. أما العلاقة الأخيرة الممكنة بينهما فهي علاقة معارضة الأخلاق الحقيقية للدين. وقد انقسم الفلاسفة في تحديد أي من هذه العلاقات هو الذي يحكم علاقة الدين بالأخلاق.

*** الاستقلال:**

يرى نفر من الفلاسفة أن كلا من الدين والأخلاق له ميدانه الخاص، وإذا كان يوجد اتفاق بين القيم الأخلاقية والدين، فهذا مجرد أمر عرضي coincidental. ومن الفلاسفة المحدثين الذين فصلوا بين الدين والأخلاق شافتسبرى Shaftesbury (١٦٧١-١٧١٣)، وهتشيسون Hutcheson (١٦٩٤-١٧٧٤)، وهربرت أوف تشيربرى Herbert Of Churbery (١٥٨٣ – ١٦٤٨). وهم من أتباع المذهب الطبيعى الإلهي Deism، أو الدين الطبيعي الذي يؤمن أنصاره بالله، لكنهم ينكرون العناية الإلهية لأن العالم محكوم بقوانين ميكانيكية، وقد ظهر في إنجلترا على يد هربرت أوف تشيربرى، وقال به نيوتن وشافتسبرى، كما قال به فولتير وروسو في فرنسا.

وقد أرجعوا الدين الطبيعي إلى العقل البشرى، ورفضوا الدين التقليدي الذي يقوم على الوحي والنبوة. ورأوا في الدين الطبيعي الذي جاء به العقل ولم يترل به وحي إلهي – منبعا متينا وكافياً للأخلاق. وأقاموا الدافعية الأخلاقية Morality على حب الفضيلة في ذاتها. ومن ثم أبعدوا الأخلاق عن الدين السماوي والثواب والعقاب الأبديين، وانتقدوا المسيحية وما فيها من جزاءات أخروية، وفرقوا بحسم بين الأخلاق واللاهوت المسيحي. وحاولوا إثبات أن الأخلاق مستقلة عن الدين، وأن غير المؤمن بإمكانه أن يكون أخلاقيا، وأن الدين لا يؤدي بالضرورة إلى الأخلاق؛ فهناك كثير من المؤمنين غير أخلاقيين بالمرة.

*** تبعية الأخلاق للدين:**

تذهب طائفة أخرى من الفلاسفة وعلماء أصول الدين إلى أن علاقة الأخلاق بالدين علاقة تبعية؛ فالقيم الأخلاقية ليست نابعة إلا من الدين ومستمدة

من معتقداته. فالأخلاق تستمد من سلطة مطلقة هـــي الله بوصـــفه المنبـــع الأول والنهائي للقيم الأخلاقية؛ وهو الذي يضع المنهج الأخلاقـــي الـــسلوكي الملائـــم للبشر، ويبين المحرمات، عبر رسالة إلهية يحملها الأنبياء والرسل.

وفي الفلسفة المسيحية الغربية نجد من سار على هذا الدرب نفسه، مثل وليام أوكام William Occam (مات ١٣٤٩م) اللاهوتي والفيلـــسوف الإنجليـــزي، وأكد على أن الوحي الإلهي هو أساس معرفة الخير والشر، وأن الأخلاق لا تُعرف إلا بالوحي [٨].

وإلى مثل هذا ذهب اميل برونر، وهو لاهوتي بروتستانتي؛ إذ اعتـــبر أن الله هو خالق القيم، وهو الذي يرشد إليها، وإرادته هي معيار التمييز بين الأخلاقي أو المنافي للأخلاقي [٩].

وقد آمن أيضا "جان كـــالفن Jean Calvin"(١٥٠٩– ١٥٦٤) بـــأن الأخلاق تستمد من سلطة مطلقة هي الله، وأن إرادة الله هـــي القاعـــدة الأعلـــى للتمييز بين الخير والشر، وأن وحيه هو مصدر معرفة الواجبات الأخلاقية. وذهب مورتيمر Mortimer إلى أن الخير خير لأن الله يأمر به، والشر شر لأنـــه ينـــهي عنه؛ فالله هو الخالق لكل شيء، ومن ثم فإن كل شيء متوقف على إرادته [١٠].

وقد قال قبل هؤلاء بأن القيم الأخلاقية ليـــست نابعـــة إلا مـــن الـــدين ومستمدة من معتقداته– الأشاعرة أتباع أبي الحسن الأشعري (٢٦٠–٣٢٤هـــ)،

8 - Brandt. R., Ethical Theory. New Jersey, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1959. P.66.
9- Emil Brunner, The Divine Imperative, Philadelphia, the West Minster Press, 1947. PP. 53, 83- 4.
10–Mortimer, R.C. Christian Ethics, London, Hutchinson's University LIBRARY, 1950, pp. 7 – 8.

وقد أكد هذا أبو القاسم الأنصارى (٥١٢ هـ) أحد كبار الأشاعرة بقوله:"المحمود والمذموم ليست صفات لما هو محمود أو مذموم، ولا هي عبارة عن أنماط تتخذها وتتدخل بواسطتها: المحمود والمذموم ليس لهما أي معنى غير تشريع الأمر والنهي من قبل الله" (١١).

*** تبعية الدين للأخلاق:**

توجد وجهة نظر ترى أن الدين نابع من القيم الأخلاقية، ومؤسس عليها، وأي نظام ديني غير متطابق مع الأخلاق المطلقة ليس جديرا باسم الدين. ويمثل كنت هذا الاتجاه؛ لأن الأخلاق عنده أساس الدين، ومصادرته على وجود الله لا تعنى بالضرورة أنها أساس للأخلاق، بل هي مجرد أمل للخبرة الأخلاقية، وليست أساساً للالتزام الأخلاقي بوجه عام، لأن هذا الأساس يقوم على التشريع الذاتي للعقل نفسه، فهذه الأخلاق تجعل من التسليم بوجود الله الأساس – لا لقوانين الأخلاق – بل للأمل في بلوغ الخير الأسمى الذي يتحقق فيه الاتفاق بين الفضيلة والسعادة، بشرط مراعاة قوانين الأخلاق، لأنها تضع الدافع الحقيقي، الخليق بأن يجعلنا نراعيها. ومن ثم يؤدى القانون الأخلاقي إلى المصادرة على وجود الله، أي يؤدى إلى الدين، بفضل فكرة الخير الأسمى بوصفه غاية العقل العملي المحض، فالمصادرة على إمكان الخير الأسمى هي في الوقت نفسه المصادرة الحقيقية الفعلية لخير أسمى أول، هو وجود الله ، ومن ثم يكون الله أملاً للقانون الأخلاقي وليس أساساً؛ لأن الأساس هو العقل، والله بوصفه المحقق للخير الأسمى الذي يكمن في اتحاد الأخلاقية والسعادة، هو الأمل. وليس الدين العقلي المحض عند كنت دينا يوضع قبل الأخلاق ويعينها، بل هو دين مؤسس على العقل؛ لأنه يقوم على

١١– محمد أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، بيروت، دار التنوير، ١٩٩٥.ص ٣٦.

الأخلاق التي تقوم بدورها على العقل. هذا الانقلاب في الوضع ذو أهمية كبيرة. فإننا إذا قبلناه لم يعد هناك محل لأن نجعل الدين عبارة عن الاعتقاد اليقيني المطلق برمز من الرموز، أي الاعتقاد بمجموعة صيغ نظرية. فمثل هذا الرمز يقتضي معارف لا نستطيع أن نملكها، لأنها تفترض موضوعات مجاوزة للحس. فوجود الله وحرية الإرادة وخلود النفس ليست معارف نظرية يمكن إثباتها على ما يقول كنت مخالفاً لأديان الوحي، وإنما هي اعتقادات – وفق الدين العقلي تعطى معنى لأفكار تؤدى بالعقل المحض النظري إلى تصورها دون أن يستطيع إثباتها. ولذا فإنها اعتقادات مشروعة رغم أنها ليست يقينية، كما أنها ليست اعتقادات فردية وذاتية خالصة لأن العقل قد افترضها نظراً لكونها ملائمة تمام الملاءمة للوضع الإنساني. فلو كان لدينا عن الله وعن الخلود معرفة يقينية نظرية تامة لكان من المستحيل أخلاقياً ألا تستبد هذه الاعتقادات بإرادتنا، ولما كانت أخلاقياتنا حينئذ إلا أخلاقيات ميكانيكية، ولما كنا إلا دمى يحرك خيوطها الخوف والرغبة [١٢].

ولا تملك كذلك تلك الاعتقادات يقينا معرفيا لأنها تتجاوز معارف الذهن النظرية المقيدة بموضوعات التجربة، وهي لا تنبع من موضوعات حقيقية، وإنما من فكرة كائن أسمى يتحقق من خلال وجوده التوافق الكامل بين الفضيلة والسعادة. وعلى هذا فإن فكرة كائن أسمى ضرورية للأخلاق، لكن ليس معنى هذا أن الأخلاق تتأسس عليها، كما لا يعنى أن وحدة الفضيلة والسعادة عقيدة نظرية في الدين العقلي المحض الذي هو في جوهره دين أخلاقي، بل هي مجرد عقيدة عملية لا مناص افتراضها لقيام الأخلاق. فالوعي الأخلاقي الذي يتأسس عليه الدين العقلي يخشى من عدم وحدة الفضيلة والسعادة في العالم .. إنه يقر بأن الناس

١٢– اميل بوترو، كنط، ترجمة د. عثمان أمين، القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٢م، ص ٣٧٩.

الأخيار يعانون بينما الناس الذين يفتقرون إلى الأخــلاق ينعمــون. فالطبيعــة لا تتمشى مع الأخلاقية، والوعي الأخلاقي يعاني من هذا الافتقاد للتعاون باعتبــاره ظلما [١٣]. ولا يستطيع الوعي الأخلاقي أن يقبل هذا الظلم، ويــصر علــى أن "الانسجام بين الأخلاق والطبيعة مفكر فيه على أنه كــائن بالــضرورة، أي أنــه مصادرة" [١٤]، ويفهم هذا الانسجام على أنه لــيس "رغبــة" وإنمــا "مطلــب للعقل" [١٥].

ويتطلب الواجب باعتباره جوهر الدين الأخلاقي، الدين العقلي المحض، عدم وحدة الأخلاق والطبيعة؛ وذلك من أجل أن يؤســس الإرادة بوصــفها قــدرة الاختيار بين الواجبات المؤسسة في العقل والرغبات المؤسسة في الطبيعــة. لكــن الوعي الأخلاقي لا يمكنه أن يمتنع عن السعادة، ولذا يجب أن يفترض الانــسجام بين الأخلاق والطبيعة. فكنت يتأمل العلاقة بين الطبيعة والعقلانية من أجل الرابطة الضرورية بين الفضيلة والسعادة ، قلب الخير الأقصى. إنه يحتكم إلى "العقل غــير المتحيز" الذي لا يقبل الموقف الذي ستعامل فيه المخلوقات الإنسانية كما لو كانت مخلوقات طبيعية فقط [١٦].

ويسمى كنت القانون الأخلاقــي واقعــة العقــل Ein Factum Der Vernunft [١٧]، فالقانون الأخلاقي مقدم لي، بينما الله والحرية والخلود لیــست

13- R. Z. Friedman, "Hypocrisy and the Highest Good: Hegel On Kant's Transition from Morality to Religion" Journal of the History of Philosophy 24 : 4 October, 1986, P. 505 .

14- G. F. Hegel, Phenomenology of Spirit, tr. By A. V. Miller, Oxford, 1977, P. 367.

15- Ibid., P. 367 .

16- Friedman " Hypocrisy and the Highest Good", P. 507.
-Kant, Critique of Practical Reason, tr. By L. W. Beck, Indianapolis, Bobbs–Merrill, 1956, P. 114 – 5.

17- Kant, Critique of Practical Reason, P. 31.

وقائع للعقل، فهي لا تقدم لي على نحو مباشر، حيث أصل إليها بواسطة التأمل فيما ينبغي أن يكون عندما أجعل نفسي تشعر بأنها ملزمة بالقانون الأخلاقي. ولا يستطيع العقل أن يقبل مفهوم الذات الأخلاقية المحددة فقط طبقا للعلية الطبيعية. وبأسلوب مشابه لا يقبل العقل الخير الأقصى، أي الفضيلة، إلا إذا كان يمكن الوصول إليها. ولا يقبل العقل الخير الكامل إلا إذا كان يوجد تفهم لوجود قوة في العالم قادرة على التأثير في توزيع السعادة بنسب عادلة طبقا للفضيلة. ونحن لا نملك معرفة مباشرة ولا حدسا عقليا بهذه الموضوعات أكثر من كونها حاجات يكتشفها العقل عندما يحاول أن يجعل وضع الإنسان معقولا بوصفه ذاتا موجودة على أساس القانون الأخلاقي. وإذا كنا لا نملك وعيا مباشرا بالرابطة بين الفضيلة والسعادة، فإن كنت يخبرنا بأنه بدون التسليم بهذه الرابطة سيكون القانون الأخلاقي "وهميا وزائفا"(١٨).

وليس من الصواب رؤية انتقال كنت من الأخلاق إلى الدين بوصفه سقطة لاهوتية(١٩)؛ ذلك أنه لا يؤسس الأخلاق على الدين، بل يؤسس الدين على الأخلاق. ويعنى هذا عند كنت أن الأخلاق تؤدى إلى الدين، لكنها لا تتأسس عليه البتة، وإنما تتأسس على التشريع الذاتي للعقل العملي. وما دام الدين العقلي المحض مؤسسا على الأخلاق، ومنتهيا إليها، فإن كنت لا يرضى بالطقوس والشعائر والعبارات الموجودة في الأديان التاريخية بديلا عن الالتزام الخلقي، ويجعل العبادة الحقيقية كامنة في السلوك الأخلاقي القويم النابع من الإرادة الحرة والتشريع الذاتي للعقل العملي. والدين العقلي لا يشتمل مثل الدين التاريخي على

18- Ibid., P. 118.

19- Friedman, "the Importance and Function of Kant's Highest Good", Journal of History of Philosophy, 22 : 3 July, 1974, 325 ff.

حركات عملية تهدف إلى إنتاج القداسة بداخلنا والتأثير على ما فوق الحسي؛ لأننا لا نستطيع – دون أن نناقض المفاهيم النقدية – أن نقول بعلية الظواهر بالنسبة إلى عالم الأشياء في ذاتها.ويكمن العنصر الديني الذي تؤدي إليه نظرية كنت في الأمل بأن جهودنا النازعة إلى إقامة ملكوت العدالة والسعادة لن تضيع عبثا. وهكذا فإن الدين العقلي دين أخلاقي، لا يزود الإرادة بأي باعث جديد، ودوره عبارة عن أن يبرز فينا الأمل في أن نشارك بأفعالنا في تحقيق نظام أخلاقي قوامه الانسجام بين العدالة والسعادة، بصرف النظر عن البواعث[٢٠].

وليس معنى أن العبادة الحقيقية عند كنت تكمن في السلوك الأخلاقي، أن الله بحاجة إلى العبادة، أو أن لديه رغبة في ذلك. فالله جدير بأن يكون موضوعا للعبادة من خلال الالتزام الخلقي دون أن ننسب إليه شيئا من ذلك القبيل.. يقول كنت: "إذا كانت السعادة (ولنتكلم بلغة بشرية) تجعل الله جديرا بالمحبة فإن طاعة أوامره تجعله موضوعا للعبادة"[٢١]، وذلك بشرط أن لا نفهم أن الله – كما قلت سابقا – لديه رغبة أو ميل في أن يتم تمجيده وتشريفه مقابل خلقه العالم، حيث إنه فعل ذلك لأسباب موضوعية وليست ذاتية، فعل ذلك من منطلق كرمه وفضله، وليس بغية تكريمه[٢٢]، و"أولئك الذين جعلوا الغاية من الخلق هي تمجيد الله (بشرط ألا نفهم هذا بطريقة تشبيهية كأن لديه رغبة في تمجيده) قد وجدوا لربما أنه أفضل تعبير أو أحسن مصطلح. لأنه لا يوجد شيء يمجد الله أكثر من طاعة أوامر الله والالتزام بالواجب المقدس – الذي هو أجدر شيء بالاعتبار في العالم –

٢٠- اميل بوترو، كنط، ص ٣٨٠ .

21- Kant, Kritik der Praktischen Vernunft,Werke, Pru. Ak.,5: 131.
22- Kant, Werke, 18 : 469 .

والذي تفرضه شريعته علينا"[٢٣]. وعلى هذا فإن العبادة الحقة تكمن في الالتـزام بالقانون الأخلاقي للعقل العملي المحض، وليس من خلال ممارسة طقوس وحركات شكلية. وإذا كانت الأخلاق عند كنت تقودنا من خلال مفهوم الخـير الأقـصى بوصفه موضوع العقل العملي وغايته النهائية، إلى الدين – أي إلى الاعتراف بجميع الواجبات بوصفها أوامر إلهية[٢٤] – فهذا لا يعنى أنهـا فـرائض تعـسفية لإرادة خارجية، ولا أنها فرائض عارضة، وإنما هي قوانين جوهرية لكل إرادة حرة، هـذه القوانين يجب أن نعتبرها – مع ذلك – كأوامر لكائن أسمى، وذلك لأنهـا فقـط صادرة من إرادة كاملة أخلاقيا، وكاملة القدرة في الوقت ذاته[٢٥]. ولا ينبغـي أن تفهم تلك القوانين أو الواجبات أنها واجبات قبل الله أو تجـاه الله، وإنمـا هـي واجبات نراعى فيها الله[٢٦]. لأن الله هو غاية الغايات، ومن كان كذلك فليس من المعقول أنه ينتظر منا شيئا، كما أن الواجب لا يكون واجبا إلا نحـو إنـسان، أي واجب على الإنسان تجاه إنسان بوصفه متمثلا للإنسانية العاقلة التي هي غايـة في ذاتها، أما الله فهو منتهى الغايات والهدف الأقصى، ومن ثم فإنه غنى بذاته. وهكذا فإن السلوك الأخلاقي هو واجب نراعى فيه حق الله وليس واجبا نؤديه لله، وهـو في الوقت نفسه مقدم على ممارسة الطقوس والشعائر والمناسك، حيث إنـه هـو المتضمن للمعنى الأمثل للعبادة الحقة في مقابل العبادة الزائفة الـتي تحـول فيهـا الطقوس والشعائر موضوع العبادة إلى صنم، ومن ثم يصبح الدين وثنيا. ولا يقصد كنت هنا الوثنية بمعنى عبادة الأصنام الحجرية أو ما إلى ذلك، وإنمـا يقـصد أن إرضاء الله بالطقوس والشعائر والقرابين دون الالتزام الخلقي يجعل الله يبدو وكأنه

23- Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, Werke, 5: 131.
24- Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, S. 154.
25- Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, Werke, 5 : 129.
26- Kant,Grundlegung Zur Metaphysik der Sitten, Werke, 6: 487.

صنم[٢٧]. وهكذا نرى أن الدين العقلي المحض عند كنت في جوهره عمل بالقانون الأخلاقي، إذ إن السلوك الأخلاقي النابع من أداء الواجب الذي شرعه العقل لذاته بذاته هو العبادة الحقيقة.

٭ توافق الدين والأخلاق في النتائج رغم اختلافهما في المنهج:

في هذه الوجهة من النظر نرى علم الأخلاق يقوم على العقل العملي واكتشاف الخير والشر الذاتيين في الفعل، والمبادئ الأخلاقية واضحة يستطيع العقل معرفتها بمفرده، بينما الدين يقوم على الأوامر الإلهية التي يقدمها الوحي، والوحي نفسه يحكم على الأشياء تبعا لخصائصها الذاتية.

وقد ذهب هذا المذهب في علاقة الدين بالأخلاق توماس الأكويني Thomas Aquinas (١٢٢٥-١٢٧٤)، الذي يرى أن المبادئ الأخلاقية واضحة وفطرية، ويمكن الوصول إليها دون معرفة الوحي أو اللاهوت. والوحي نفسه يأمر بها لأنه يقتفي الخير ويتجنب الشر، والخير والشر مقولتان عقليتان، وليسا مجهولين للإنسان[٢٨].

ومن قبل ذهب المعتزلة إلى أن العقل الإنساني يستطيع معرفة الأحكام الخلقية بمفرده، ويمكنه التمييز بين الخير والشر، فصفات الخير والشر كامنة في الأفعال، لأنها صفات موضوعية، فليس الخير خيرا لأن الله أمر به، بل لأنه في ذاته خير، وليس الشر شرا لأن الله نهى عنه، بل لأنه صفة موضوعية في الفعل أو الشيء. والشريعة الإلهية مجرد مرشد للتمييز بين الطاعات الخيرة في ذاتها، والمعاصي القبيحة في نفسها. ولا يمكن لها أن تبيح أفعالا قبيحة في نفسها أو تنهى عن أفعال

27- Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone, P. 173.
28- Bourke, V.J., Ethics. New York, Macmillan, 1951. pp. 188-93.

خيرة في ذاتها. ومن ثم فالشريعة الإلهية لا تتناقض مع الشريعة العقلية الطبيعية. فمنهج المعتزلة منهج عقلي Rational Method. وإلى مثل هذا ذهب ابن رشد؛ فالأخلاق عنده أساسها عقلي، "فالعمل يكون خيرا أو شرا لذاته أو بحكم العقل. والعمل الخلقي هو الذي يصدر فيه الإنسان عن معرفة عقلية. وابن رشد في ذلك على نقيض الفقهاء الذين يرون أن العمل الأخلاقي خير لأن الله أمر به"[٢٩].

*** معارضة الأخلاق الحقيقية للدين:**

هناك نفر من الفلاسفة الذين ثاروا على الأخلاق التقليدية وعلى الدين معا، واعتقدوا أن الأخلاق الحقيقية تعارض الدين. ومن هؤلاء الفيلسوف الإنجليزي هيوم(١٧١١-١٧٧٦م) الذي رفض الأخلاق الدينية لأنها تقوم على التصور المضخم للإله الذي يؤدى إلى تضاؤل الإنسان أمام نفسه، ومن ثم تضاؤله أمام الإله، الأمر الذي ينتج عنه تحديد العلاقة بين الإنسان والإله في شكل علاقة خوف وخضوع، أي علاقة عبد بسيد. وقد تبلورت هذه العلاقة وتم التعبير عنها من خلال الطقوس والشعائر، وليس من خلال الالتزام الخلقي، حيث يكون سبيل الخلاص في الالتزام الصوري المظهري بالعبادات، ومن ثم فإنها تشيع النفاق والرياء والزيف وتشجع مبدأ الغدر[٣٠].

وممن ذهبوا إلى أن الأخلاق الحقيقية تعارض الدين كارل ماركس(١٨١٨-١٨٨٣) الذي اعتبر أن الدين أفيون الشعوب؛ لأنه يكرس أخلاق الخنوع والطاعة والاستسلام وقبول الأمر الواقع! إنه زفرة المقهورين والفقراء والمستسلمين الذين يعجزون عن تغيير العالم، وينتظرون تحقق الحياة

٢٩- د.مراد وهبه، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٨ . ص٣٤.

30- Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, London, The Fontana Library, 1971,pp. 198.

السعيدة بعد الموت! ويرى ماركس ضرورة أن يتحرر الإنسان من الـــدين ومـــن عبودية الألوهية، فالدين لا يقدم إلا سعادة وهمية، وعلى الإنسان ألا يخضع إلا لما هو نابع من الطبيعة الإنسانية، وأن يصنع حياته صنعا إنسانيا بحتا، عن طريق العمل والحب، ومعيار الحكم الأخلاقي Moral Judgment هو مصالح الشعب وتحقيق الخير والسعادة للإنسانية والقضاء على الاغتراب Alienation [٣١].

ومن الذين قالوا أيضا بمعارضة الأخلاق الحقيقية الدين الفيلسوف الألمـــاني نيتشه(١٨٤٤-١٩٠٠) الذي أسس فلسفة القوة على أساس بيولوجي تطوري، ودعا إلى القوة والكبرياء والأنانية، ونقد الدين والأخلاق التقليديين معـــا نقـــدا جذريا. وجاء بأخلاق مختلفة اعتبرها الأخلاق الحقيقية، واعتقد أن هذه الأخـــلاق تعارض الدين، ورأي أن الدين (اليهودية والمسيحية) يقدم أخلاق العبيد المزيفـــة، أخلاق الضعفاء: المسالمة، التواضع، الوداعة، التعاطف، المكر، المداراة، المداورة... وهي أخلاق العجز والحقد الدفين، ويعتبر الأخلاق المسيحية نموذجا لها؛ ومـــن ثم لُقب بعدو المسيح. بينما يقدم العقل أخلاق السادة، وهي أخلاق القوة، أخـــلاق الإنسان الأعلى: أخلاق الرجولة والبطولة والشجاعة والانتصار والغلبة والسيطرة والسيادة[٣٢].

* * *

بعد هذا الاستعراض لوجهات النظر المختلفة حول علاقة الدين بـــالأخلاق، يمكن القول بناء على التمييز بين علم الأخلاق والأخلاقيات، أن الدين له ميدانـــه الخاص والمستقل عن علم الأخلاق كما تجلى في تاريخ الفلسفة، ورغم أن الـــدين

31 - Mel Thompson. Ethics, Chicago. NTC - publishing Group, 1994. p. 136.
32 - Ibid., p.131f.

وعلم الأخلاق لهما ميدانهما الخاص، فإن الدين وعلم الأخلاق موضوعهما واحد، وغايتهما واحدة وهي تحقيق السعادة من خلال الالتزام الأخلاقي، لكن منهجهما مختلف في تحديد مفهوم السعادة وفي تعيين وسائل الالتزام الخلقي. ومع هذا فقد تأثر كل منهما بالآخر بدرجة أو أخرى، تبعا للظروف التاريخية والسياق الثقافي الذي يعيش فيه الناس.

أما الأخلاقيات ذاتها فهي جوهر الدين وأساسه الركين في كل الكتب المقدسة بعيدا عن توظيفات رجال الدين، فالدين اعتقاد وقول وعمل، والعمل مجموعة من الواجبات الأخلاقية التي يتم الالتزام بها بناء على أمر إلهي، لكن هذا الأمر الإلهي نفسه يحكم على الأشياء تبعا لخصائصها الموضوعية؛ فصفات الخير والشر صفات موضوعية في الفعل أو الشيء، ولا يمكن أن يأمر الله بأفعال قبيحة في نفسها أو ينهي عن أفعال خيرة في ذاتها تنطوي على تحقيق المصالح الإنسانية. فالخير والشر موضوعيان في العالم، والأوامر الإلهية تقتفي أثرهما.

وتكمن أهمية الدين النقي في أنه يقدم الأمل بأن جهودنا النازعة إلى إقامة ملكوت الأخلاق والعدالة والسعادة لن تضيع عبثا. وتكمن أهمية علم الأخلاق بالنسبة إلى الدين في أنه يساهم في تنقية الدين من التفسيرات المشبوهة التي يقدمها له أهل المصالح، كما يساهم في إعادة التأكيد على الوظيفة الأخلاقية للدين، وأن العبادة الحق تكمن في السلوك الأخلاقي؛ فالدين الحق في جوهره عمل بالقانون الأخلاقي، والسلوك الأخلاقي النابع من أداء الواجب هو العبادة الحقيقة.

لكن يبقى السؤال قائما : هل تشترك الأديان في حد أدنى أخلاقي يمكن أن يتفق مع الحد الأدنى الأخلاقي الذي يمكن أن تلتقي حوله فلسفات الأخلاق؟

المبحث الثاني
غياب الحد الأخلاقي الأدنى

* غياب المفهوم من الأخلاق المؤقتة حتى الوضعية الاجتماعية:

* غياب المفهوم من الأخلاق الشخصانية حتى الأخلاق التطبيقية:

المبحث الثاني
غياب الحد الأخلاقي الأدنى

هل نجحت فلسفات الحداثة في الوصول إلى حد أدنى أخلاقي؟ أم أنها لم تكن مشغولة بذلك، واكتفت بمحاولة الوصول إلى الحد الأخلاقي الأقصى؛ ومن ثم عملت على بناء منظومتها الأخلاقية كمنظومة تصل إلى قمة الهرم الأخلاقي على أنقاض الفلسفات الأخرى؟ وهل تمكنت تلك الفلسفات من تقديم أخلاق يمكن أن ينفذها الناس في حياتهم؟ أم ظلت محلقة في فضاء البحث عن مبادئ أخلاقية قصوى تنوء بها الطبيعة البشرية وتكرس الخلاف بين الناس أكثر؟ وهل الفلسفات التي حاولت النزول إلى أرض الواقع نجحت في ذلك؟ أم وقعت في النسبية المفرطة ووسعت مجال الخلاف بين الأفراد، أو بين المجموعات البشرية؛ ومن ثم ابتعدت عن الوصول إلى الحد الأخلاقي الأدنى المشترك؟

سوف نعمل على الإجابة على تلك الإشكاليات من خلال تحليل المحاولات الفلسفية الأساسية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

*** غياب المفهوم من الأخلاق المؤقتة حتى الوضعية الاجتماعية:**

بدأت الفلسفة الحديثة بداية حذرة مع الأخلاق؛ فلم ينشغل فرنسيس بيكون (١٥٦١–١٦٢٦م) بتكوين فلسفة للأخلاق؛ إذ اكتفى بوضعها في تصنيفه للعلوم الفلسفية، ونقد الأخلاق القديمة. وأخلاقه نقدية عملية أكثر منها بنائية مذهبية تأملية، ولم تحتل أي موقع قريب من بؤرة تفلسفه حول المنهج وتجديد العلوم.

ووضع ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م) الأخلاق في أعلى تصنيفه للعلوم الفلسفية، كفرع من فروع شجرة الفلسفة، مع الطب والميكانيكا[٣٣]. لكنه استثنى الأخلاق من شكه المنهجي، حتى لا يتذبذب في أفعاله عند ممارسة الشك النظري، وسلّم بالأخلاق والقوانين والعادات السائدة في بلاده، ودعاها "الأخلاق المؤقتة". وتشتمل على ثلاث حكم أو أربع[٣٤]، هي:

الحكمة الأولى:

تقوم على الخضوع لقوانين البلاد، وعاداتها، والاحتفاظ بالديانة التي أنعم الله بها عليه -على حد تعبيره- والتي رُبي فيها منذ طفولته. وأن يتمسك في الأمور الأخرى، بأكثر الآراء اعتدالا، وأقلها إفراطا، مما اتفق على الأخذ به في ميدان العمل، أعقل الذين كان عليّه أن يعيش معهم، فقد تبين له - منذ ذلك الحين، الذي بدأ فيه أن لا يقيم وزنا لآرائه الخاصة، رغبة منه في وضعها كلية موضع الاختبار- أنه ليس في مقدوره أن يعمل خيرا من الاقتداء بآراء أعقل الناس. لذا عقد النية على أن يسير في خطى الذين كان عليّه أن يعيش بينهم... وقد اختار من بين الآراء المقبولة على السواء، أكثرها اعتدالاً، لأنها الأيسر دائما للتطبيق، والأحسن على الأرجح، ما دام الإفراط سيئا[٣٥].

الحكمة الثانية:

تقوم على أن يكون جهد استطاعته، جازما صامدا في أعماله، وأن يتمسك بأكثر الآراء شكا، بعد أن يكون قد اقترب منها، كما لو كانت مؤكدة للغاية. مثله في هذا العمل مثل المسافرين.... ينبغي لهم أن يسيروا في جهة واحدة[٣٦].

---

33 - Cottingham, J., A Descartes Dictionary, , Oxford, Blackwell, 1994. p129.

٣٤- التردد بين اعتبارهم ثلاثا أو أربعا من ديكارت نفسه.

٣٥- ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة د.محمود محمد الخضيري، القاهرة، سيركو للطباعة والنشر، ١٩٨٥. ص ٨١.

٣٦- المرجع السابق، ص٨٢.

الحكمة الثالثة:

أن يغالب نفسه، دائما، لا أن يغالب الحظ؛ ولذا عليّه أن يغير من رغباته، لا أن يغير نظام الكون. وإجمالا، عليّه أن يتعود الاعتقاد أنه لا شيء في متناول قدراتنا تماما سوى أفكارنا؛ فنحن عاجزون كل العجز عن أن نحقق ما لا نقدر عليه من الأشياء الخارجية بعد أن نبذل خير ما في طاقتنا. وقد بدا له أنّ هذا وحده كاف ليصده عن أن يريد في المستقبل شيئا لا يمكنه الحصول عليه. كما أنه كافٍ ليجعله راضيا بما هو فيه[٣٧].

الحكمة الرابعة:

ثم أراد نتيجة لهذه الأخلاق، أن يستعرض مشاغل الناس المختلفة في هذه الحياة، ليختار أفضلها، ولئن كان لا يقول شيئا عن مشاغل الآخرين، فقد رأى نفسه عاجزا عن أن يفعل خيرا من المثابرة على العمل الذي اهتدى إليه، أي أن ينفق كل حياته في تثقيف عقله، وأن يتقدم قدر المستطاع في معرفة الحقيقة، تبعا للمنهج الذي خططه لنفسه[٣٨].

والمؤقت في هذه الأخلاق "ليس بحال من الأحوال تلك القواعد؛ فلسوف نلتقيها ثانية كما هي عندما يتطرق ديكارت، بعد إنجازه بناء نظريته في الميتافيزيقا وفي الفيزيقا، إلى المسائل الخلقية، بحسب الترتيب نفسه في رسائله إلى الأميرة إليزابيث، وفي مراسلاته مع شانو، وفي مقالاته عن الانفعالات؛ فحقيقة تلك القواعد تبقى مستقلة عن الشك أو اليقين على صعيد النظر العقلي..."[٣٩].

٣٧- المرجع السابق، ص ٨٣.

٣٨- المرجع السابق، ص ٨٤-٨٥.

٣٩- اميل برهيه، القرن السابع عشر، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣، ص ١٢٥.

إن الأخلاق النهائية عنده لم تتجاوز الأخلاق المؤقتة إلا في مستوى التنظير الفلسفي؛ فهي أخلاق عملية لا تتجاوز قواعد الأخلاق المؤقتة، وتقوم على السيطرة على الانفعالات والتحكم في الأهواء من أجل الوصول إلى السعادة، ففي رسالة له إلى الأميرة إليزابيث عام ١٦٤٥م أوضح ضرورة استخدام عقولنا دائماً، قدر المستطاع، وأن نعرف ما يجب عمله أو الامتناع عنه، في كل أحوال الحياة. كما يجب أن نعقد النيّة الثابتة على إنجاز كل ما ينصحنا العقل به، فلا نميل مع أهوائنا ضد توجيهاته. ويجب لنا أن نعتبر، ما أمكننا ذلك، ونحن نسلك هذا الطريق على ضوء العقل، كون الخيرات التي تتجاوزنا ليست في متناول يدنا. إذن يجب أن لا نفكر بها ولا نرغب فيها. كما زادها توضيحا في "رسالة في انفعالات النفس" التي يحلل فيها الانفعالات والأهواء والعواطف من أجل فهم طريقة عملها وطبيعتها بهدف تمكين العقل من التحكم فيها للوصول إلى السعادة للفرد. فغاية الفلسفة هي تحقيق سعادة الإنسان. وتقوم الإرادة بدور جوهري من أجل ترويض الانفعالات وقيادتها، فليس الهدف هو اقتلاع الانفعالات، بل التحكم فيها، والتحكم أيضا في الغرائز والأهواء. وليس المراد هو القضاء على ملذات الجسد، بل الاعتدال، فيها من أجل تحقيق السعادة. ويجب أن تقاس اللذة بمقدار الكمال الذي يولدها. ولذات النفس أعلى من لذات الجسد، والاستخدام العاقل للإرادة هو الذي يولد أكبر لذة. وفي إطار تحليله للانفعالات ميز ديكارت ستة انفعالات أصلية، هي: الإعجاب، والحب، والكره، والرغبة، والفرح، والحزن. وعنها تنبثق جميع الانفعالات والمشاعر والأهواء الأخرى. وهي تزيد على الثلاثين[٤٠].

٤٠ – انظر: ديكارت، رسالة في انفعالات النفس، ترجمة جورج زيناتي، بيروت، دار المنتخب العربي، ٢٠٠٦.

إذن فديكارت يرجع السلوكيات الأخلاقية إلى مسألة الإرادة العازمة على أن تبقى متيقظة حرة فالأمر، إذن، من الوجهة الأخلاقية يتعلق بإرادة الاختيار، لكونها عنصر أساسي في بنية العقل، والإنسان نفسه. وهذا ما نجده جليا في حديث ديكارت عن دلالة ووظيفة العقل باعتباره وعيا. فإذا كان العقل هو أعدل قسمة بين الناس، فلكون الفرد يعي ذاته كفرد، وينظر إلى ذاته كمصدر لأفعاله وسلوكياته. ولم يأت ديكارت بجديد في فلسفة الأخلاق؛ فالامتثالية الاجتماعية، والثبات في الإرادة، والاعتدال في الرغبات، "التي لا يعسر علينا إطلاقا أن نهتدي إلى أصولها في وثنية العصور اليونانية – الرومانية القديمة، كانت هي القواعد عينها التي أقر الكاتبون الأخلاقيون، من أمثال دوفير ومونتاني وشارون، باستقلالها عن تصادم الآراء النظرية وتنازعها"(٤١).

ورغم البداية الهزيلة لفلسفة الأخلاق في مطلع الفلسفة الحديثة مع بيكون وديكارت، فإنها شهدت زخما كبيرا، مع فلاسفة محدثين آخرين، إلى درجة يمكن القول معها أن أثرى عهد لفلسفة الأخلاق الغربية، كان في القرون ١٧-١٨-١٩، سواء اتفقنا مع ما انتهي إليه الفلاسفة المحدثون أو اختلفنا؛ فقد تم تقديم مذاهب أخلاقية متكاملة ومتنوعة تنوعا بالغا، بصرف النظر عن مدى صوابها أو خطأها. وبطبيعة الحال يتعسر في بحث واحد، تعقب كل فلسفات الأخلاق في العصور الحديثة، ومن ثم نكتفي بالإشارة إلى الانتقادات الموجهة إلى أهمها على ضوء الفكرة المفتاحية لهذا البحث، أعني مفهوم الحد الأخلاقي الأدنى.

في القرن السابع عشر ظهرت فلسفة الأخلاق عند هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩م)، وهي أخلاق فردية تكرس الانشقاق بعيدا عن أرضية مشتركة يمكن

٤١- اميل برهييه، القرن السابع عشر، ص ١٢٥.

أن تلتقي عندها الإنسانية حول حد أخلاقي أدنى. فقد فسر هوبز الطبيعة الإنسانية تفسيرا شريرا، واعتبر الإنسان ذئبا لأخيه الإنسان، كما فسر كل أفعـال الخـير تفسيرا أنانيا يقوم على حب الذات(٤٢). إنها أخلاق مادية أنانية مفرطة، تدور على اللذة والألم الجسمي، ولا ترى من الأخلاق الإنسانية إلا أخلاق المصالح الشخصية.

وبين القرنين السابع عشر والثامن عشر ظهرت أخلاق الحاسة الخلقية، وقال بها شافتسبرى Shaftesbury (١٦٧١-١٧١٣م)، الفيلسوف البريطـاني، في كتابه: "بحث عن الفـضيلة والثـواب Inquiry Concerning Virtue And Merit"(١٦٩٩)، وكتاب "الأخلاقيون"(١٧٠٩). وقد تأثر به هتشيسون. وقد هاجم شافتسبرى فلسفة الأخلاق عند هوبز التي تفسر الأفعال الخيرة تفسيرا أنانيا ذاتيا. ورفض هو وغيره من أنصار الحاسة الخلقية Moral Sense اعتبار الدين أو القانون أو المجتمع مقياسا للأخلاق، وقالوا إن المقياس الحق هو حاسة خلقية باطنية يفرق الإنسان بواسطتها بين الخير والشر في ذاتهما، بصرف النظر عـن الجـزاء المترتب على الفعل من لذة ومنفعة أو ألم وضرر. والحاسة الخلقية فطرية غير متعلمة أو مكتسبة، خلق الله الإنسان مزودا بها، وهي تجعل الإنسان يحب الفضائل لذاتها. وإذا كانت الحواس الخمس حواسا جسمية، فالحاسة الخلقيـة وجدانيـة باطنيـة معنوية. وهي حاسة مستقلة بذاتها، تميز بين الخير والشر تمييزا مباشرا وتلقائيا دون أي استدلال، أي أنها حسب التعبير الفلسفي "حدسية". وهي حاسة يمكن تنميتها أو إضعافها. وهي تدفع الإنسان لفعل الخير وتجنب الشر بصرف النظر عن الجزاء الخارجي مثل اللذة أو العقاب أو المنفعة، فالجزاء الحق هو الجزاء الداخلي؛ وهـو

42- L.T. Hobhouse, Morals in Evolution, London, Chapman and Hall, Ltd., 1908. p. 211.

الرضا أو التأنيب الذاتيين. وقام شافتسبرى بالتمييز بين الدوافع الطبيعية الخيرة والدوافع الذاتية الفردية والدوافع غير الطبيعية الشريرة(٤٣).

ولم تتمكن أخلاق الحاسة الخلقية من الوصول إلى الحد الأدنى الأخلاقي، فأقل ما يقال فيها أنها وجدانية، والوجداني نسبي متغير، وليس مطلقا ثابتا، ومن ثم لا يوصل إلى مبادئ عامة وكلية يمكن أن يلتقي عليها الجميع. وعليه فالحاسة الخلقية لا تصلح أساسا للأخلاق. ورفضها للجزاءات الدينية، غير واقعي؛ فهي في رأينا ذات قوة إلزامية للإنسان المؤمن على فعل الخير أكثر من غيرها. ثم إن القانون والمجتمع لهما دور في تحقيق الإلزام، أي نعم إن دورهما ليس كافيا لكنه مؤثر.

وثمة مذهب أخلاقي رفض ما ذهب إليه مذهب الحاسة الخلقية، هو مذهب أخلاق الضمير Conscience الذي أرجع الأخلاقية إلى الضمير الداخلي. وأهم من قال من الفلاسفة بالضمير كمنبع ومقياس للأخلاق بتلر Butler (١٦٩٢-١٧٥٢)، وهو فيلسوف وأسقف بريطاني، اعتبر الضمير ملكة فطرية عند كل الناس توجههم وتدفعهم تلقائيا إلى فعل الخير، بدون استدلال برهاني(٤٤). فالضمير "قوة حدسية عقلية دراكة، متميزة عن غيرها من قوى النفس، وهيمن على أهواء الإنسان ودوافعه وشهواته ونوازعه، وإن كانت أحكامها لا تقوم على استدلال منطقي أو تفكير نظري معقد، وكانت تؤدى وظيفتها تلقائيا من غير حاجة إلى خبرة حسية أو تأمل استدلالي"(٤٥).

٤٣- د.توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٧٩. ص ١٧٠ وما بعدها. ود.عادل العوا، المذاهب الأخلاقية، دمشق، مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٨. ص ٣٨٩ وما بعدها.

44- L.T. Hobhouse, Morals in Evolution, p. 211.

٤٥- د.توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص ١٩٣.

وغني عن البيان أن القول بالضمير كمنبع ومقياس للأخلاق هو رأي كثير من الناس في كل زمان ومكان. ومع هذا، ورغم أهمية الضمير وقوته الأخلاقية، إلا أنه لا يصلح وحده لقيام أخلاق الحد الأدنى؛ لأنه متغير نسبي، يختلف باختلاف الأشخاص، وقد يزيد وقد ينقص من فرد إلى آخر. ثم إن كثيرا من الأفعال لا يمكن التمييز فيها بين الخير والشر عن طريق الضمير بسهولة، تبعا لتعقد واختلاف الظروف؛ ومن ثم فالضمير بحاجة إلى مساندة العقل المنطقي، والدين الخالص.

وقد انتقد بعض الفلاسفة المحدثين الأخلاق الدينية مثل هيوم وكنت ونيتشه وغيرهم. ومن ثم قضوا على إمكانية تحديد "حد أخلاقي أدنى" يمكن أن تلتقي حوله الفلسفة مع الدين. وقد قال هيوم بأن المنفعة هي معيار الحكم الأخلاقي، وخلط بين العبادة الحق في الدين والتي تقيم علاقة فعالة بين الإنسان والله فتمده بدافع أخلاقي لممارسة الفضيلة، وبين العبادة المزيفة التي يمارسها المراءون، أو التي يمارسها الذين يخدعون أنفسهم ويظنون أنهم يسترضون الله تعالى بأداء بعض الطقوس ثم يعيثون في الأرض فسادا؛ فيغشون وينهبون ويرتشون ويكتمون الشهادة ويظلمون الأبرياء! ومشكلة هيوم أنه يظن أن العبادات كلها من النوع الثاني! ربما لأنه لم يستشعر تجربة وخبرة النوع الأول، أو لأن بيئته المحيطة كان يسيطر عليها النوع الثاني. ولذا يرى أن العبادات الدينية ينتج عنها برودة وخمول للقلب، وتؤدي –كما سبق القول– إلى شيوع عادة النفاق والرياء وسيادة مبدأ الغدر والزيف[46]. ويوجه هيوم نقدا عنيفا للطقوس والشعائر فيقول:"يعتقد بشكل عام أن الثناء على الإله لا يعدو أن يكون طقوسا عديمة الشأن أو دروشة

46-Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, London, The Fontana Library, 1971,pp. 198.

أو تصديقا غيبيا شديدا، ولسنا بحاجة للرجوع إلى العصور الغابرة أو للذهاب إلى مناطق بعيدة لكي نتعرف على نماذج لهذا الانتكاس"(٤٧).

وانتقد كنت أخلاق الدين الوضعي اللاهوتي عندما تحول إلى سلطة ومؤسسة وأصبح تاريخيا وضعيا (بالمعنى الهيجلى) يركز على الطقوس والشعائر أكثر مما يركز على نقاء الضمير والفضيلة واتساق الظاهر والباطن، ويركز على الشكلي والسلطوي والقهري أكثر مما يركز على الجوهري والعقلي والذاتي. ويبدو أن هذا -من وجهة نظري- قدر كل دين، عندما ينسى أتباعه في عصور الانحلال والتراجع الطبيعة الأصلية والمقصد الحقيقي له. ولا شك أن السلطة الكهنوتية أو المؤسسة الدينية تبعد عن الدين العقلي المحض عندما تجعل الأولوية للعبادات والفروض والطقوس والشعائر والمناسك على الفضيلة الأخلاقية النابعة من التشريع الذاتي للعقل المحض، وبهذا الانعكاس للأولوية تقيد الحرية الإنسانية وتكبلها بأغلال، مع أن الحرية الإنسانية ضرورة للدين الصحيح بوصفه ديناً مؤسساً على الأخلاق. ويؤدى انعكاس الأولويات هذا إلى ما يسميه كنت بالعبادة الزائفة التي تسعى لنوال اللطف الإلهي بطرق لا علاقة لها بالفضيلة الأخلاقية، لأنها تقوم على الالتزام الشكلي الصوري، وعلى الطقوس والشعائر التي لا تتجاوز دائرة الحركة الجسمية. وهكذا نرى أن الدين العقلي عند كنت في جوهره عمل بالقانون الأخلاقي، إذ إن السلوك الأخلاقي النابع من أداء الواجب الذي شرعه العقل لذاته بذاته هو العبادة الحقيقية؛ فالأخلاق عند كنت هي أخلاق الواجب، وهي أخلاق أراد كنت أن تكون علما دقيقا، ومن ثم تميزت بالصرامة

47 - Ibid., pp. 196-8.

قارن: الترجمة العربية للدكتور محمد فتحي الشنيطي، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٥٦، ص١٥١.

التي تنوء بها الطبيعة الإنسانية غالبا؛ وهنا يكمن السر في عدم نجاحها! فهي أخلاق الحد الأقصى، ومن ثم لا مجال للحديث فيها عن حد أدنى أخلاقي.

وفي مقابل أخلاق الواجب نجد أخلاق المنفعة العامة التي تعد من أكثر فلسفات الأخلاق تأثيرا في العصور الحديثة، رغم الثغرات الكبرى التي وقع فيها! وهذا علامة على نفعية إنسان عصر الحداثة. وتقوم الأخلاق عند جيريمي بنتام (١٧٤٨ – ١٨٣٢م)، ثم جون ستيوارت مل (١٨٠٦ – ١٨٧٣م) (٣٢)، على مبدأ سعادة الأعظم The Greatest Happiness Principle[٤٨]، أي المنفعة العامة، والمقصود بها أكبر لذة لأكبر عدد من الناس.

ولا تصلح المنفعة لقيام أخلاق الحد الأدنى، لأن بنتام سعى إلى التغلب على الأنانية المترتبة على المنفعة، فقال بالمنفعة العامة؛ لكنه عاد فرفض الإيثار وتضحية الفرد من أجل الآخرين.

ورغم سعي بنتام إلى تحويل علم الأخلاق Ethics إلى علم دقيق؛ فإنها لا تزال تنطوي على عدم دقة وغموض، وهذا سبب آخر لعدم صلاحيتها لقيام أخلاق الحد الأدنى المشتركة التي تستلزم الوضوح والتحديد.

والأساس الذي يتم بناء عليه تحويل الأخلاق إلى علم دقيق هو القياس الكمي الرقمي لمقدار اللذة أو الألم، أي "حساب اللذات". وقدم بنتام سبعة معايير لقياس اللذة هي: الشدة Intensity..لمعرفة درجة قوة أو ضعف اللذة. والديمومة Duration.. لمعرفة زمن استمرار تحقق اللذة. واليقينية Certainty.. فاللذة المؤكدة أفضل من اللذة المحتملة. والقرب Propinquity ..أو البعد

48- Richard t. De George, Business Ethics. 2nd ed., New York, Macmillan, 1986. PP. 47– 8.

Remoteness. فكلما كانت اللذة أقرب في التحقق كانت أفضل. والخصوبة Fertility.. فاللذة التي تنتج لذات أخرى أفضل من اللذة العقيم التي لا تنتج عنها لذة جديدة. والصفاء أو النقاء Purity .. فاللذة الصافية أفضل من اللذة التي تشتمل على ألم. والامتداد Extent.. لمعرفة مقدار امتداد وتحقيق اللذة بالنسبة لعدد الناس، فكلما شملت أكبر عدد كانت أفضل؛ إذ الهدف تحقيق السعادة للجميع(٤٩).

ويظن بنتام أن هذه المقاييس السبعة تعطي لكل لذة درجة للمفاضلة بينها، ومن ثم تتحول الأخلاق لعلم دقيق؛ لأن العلم الدقيق قائم على الحساب الكمي، مثل علم الكيمياء. ولا شك أن هذا الموقف يغفل الفروق الجوهرية بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، كما يغفل الإشكاليات الحقيقية التي تواجه تحول علم الأخلاق إلى علم له نفس مواصفات العلوم الطبيعية.

وفي القرن التاسع عشر ظهرت نظرية التطور عند دارون (١٨٠٩-١٨٨٢) التي كان لها تأثير كبير على فلسفة الأخلاق، وظهرت فلسفات أخلاق متنوعة مع دارون، وسبنسر(١٨٢٠-١٩٠٣م)، وألكسندر، وهكسلي، ونيتشه. أما دارون فقد رأي أن قانون البقاء للأصلح في مجال البيولوجيا، يصلح لتفسير أخلاق العصور الهمجية، لكنه لا يصلح لتفسير أخلاق عصور الحضارة والمدنية؛ لأنها تساعد الضعيف والمريض والمحتاج. ومن هنا فإنه اعتبر الأخلاق الإنسانية غير خاضعة لقانون التطور. وقد سار على نهجه معظم فلاسفة التطور وأكثر الوضعيين والاشتراكيين الألمان، و"هؤلاء قد مكنتهم جرأتهم من رفض الدين المسيحي وإنكار

49- Bentham, An introduction to Principles of Morals and Legislation, London, Athlone Press,1970. ch. 4.

مبادئه، ولكنها خانتهم حين أرادوا- مسايرة لمنطقهم- أن يطبقوا قانون البقاء للأصلح على مجال الأخلاق، فواصلوا إيمانهم بالقيم الخلقية القديمة التي تكبر شأن الدعة والغيرية والمشاركة الوجدانية ولحوها من الفضائل ... وجاء نيتشه فطالب في جرأة بتطبيق نتائج التنازع على البقاء على مجال الأخلاق. وكان دارون قد واصل عن غير قصد منه عمل السابقين عليه من رجال الانسيكلوبيديا الذين قوضوا الأساس اللاهوتي الديني للأخلاق الحديثة، ولكنهم أبقوا على الأخلاق القديمة فلم يتعرضوا لها بسوء، ولهذا أصبحت تفتقر إلى أساس قويم تستند إليه، ومست الحاجة إلى إعادة إقامتها على أساس جديد، فنهض نيتشه بهذه المهمة وتصدى لإقامتها على أساس بيولوجي، وانتهي بهذا إلى التمكين لمبادئ القوة والكبرياء والأنانية، وأحلها مكان الطيبة والمسكنة وإنكار الذات"(٥٠).

وقد فرق نيتشه بين أخلاق السادة وهي أخلاق القوة، وأخلاق العبيد وهي أخلاق العجز والحقد الدفين، ويعتبر الأخلاق المسيحية نموذجا لها؛ ومن ثم لُقب بعدو المسيح. ودعا إلى أخلاق السادة القائمة على إرادة القوة، ومحو الضعف والضعفاء والقضاء على أخلاقهم أخلاق العبيد. واعتبر أن مقياس القيم هو إرادة القوة وليس اللذة أو المنفعة.

ولذا فأخلاق نيتشه تكرس القطيعة ليس فقط مع أخلاق الدين، بل مع كل الفلسفات التاريخية، ولذا فهي أخلاق القطيعة، ولا يمكن أن نتحدث عن أي مجال لحد أخلاقي أدنى مشترك بينها وبين الأديان والفلسفات.

ولا يمكن تجاوز القرن التاسع عشر دون إشارة إلى الوضعية الاجتماعية التي بدأت مع أوجست كونت الذي دعا إلى دراسة الأخلاق بمنهج علمي اجتماعي

٥٠- د.توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص ٢٣٠.

وضعي، ودعا إلى أخلاق تحقق مصلحة النوع الإنساني، ونبذ الدراسة اللاهوتية والميتافيزيقية للأخلاق، واعتبر الأخلاق نسبية متغيرة، ومن ثم ليس فيها أي مجال ثابت يمكن أن يمثل حدا أخلاقيا أدنى يلتقى عليه الجميع.

*** غياب المفهوم من الأخلاق الشخصانية حتى الأخلاق التطبيقية:**

مع انتهاء عصر الفلسفة الحديثة ونشأة الفلسفة المعاصرة في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ظهرت انحناءات جديدة إلى المواضيع القديمة وانتباه متزايد إلى تطبيق الأخلاق على المشاكل العملية. وتمت مناقشة الأسئلة الرئيسية في إطار ما بعد الأخلاق **Metaethics**، والأخلاق المعيارية **Normative Ethics**، والأخلاق التطبيقية **Applied Ethics**.

وقد ظهرت فلسفات جديدة، منها الشخصانية، التي تؤكد على القيمة المطلقة للشخص وأنه الوحدة الأساسية في تأسيس القيمة، لا سيما في "الشخصانية الأخلاقية"[٥١]. والمهمة الاجتماعية الرئيسية عندها ليست تغير العالم، وإنما تغيير الفرد، أي دعم كماله الأخلاقي الذاتي الروحي. والأخلاق عند شارل رنوفيه (١٨١٥ – ١٩٠٣) مؤسس "الشخصانية" الفرنسية علم مستقل، وغير مؤسس على الدين ولا على "ما بعد الطبيعة". وهذا غير ممكن إذا استحضرنا فلسفة كنت، أو الدين؛ لأن الإلزام الأخلاقي لا يمكن أن ينشأ عند الإنسان إلا إذا علم أن هناك مشرعا كليا يشرع الأخلاق، ويجازي على فعلها بعدالة، والقانون لا يكفي لإلزام الإنسان بالخير

51- Thomas E. Wren, "Personalism", in Academic American Encyclopedia, New Jersey, Arete, 1980.vol.15,p.188.

وتجنب الشر؛ لأن القانون يمكن التحايل عليه، كما أن المجتمع لا يمكنه إلزام الإنسان؛ لأن بإمكان الأشرار أن يفعلوا ما يريدون بعيدا عن أعين المجتمع. أما الله سبحانه فلا يمكن التحايل عليه، ولا يمكن فعل أي شيء بعيدا عن علمه.. وهو وحده الذي يستطيع تطبيق العدالة المطلقة. وهو وحده الذي يمكنه المطابقة التامة بين الفضيلة والسعادة في الآخرة؛ بمعنى جعل الأخيار سعداء والأشرار تعساء، وهذا أمر ضروري لقيام الأخلاق. ذلك لأنه بدون وجود الله وبدون تحقيق العدالة لا معنى لقيام الأخلاق. وإذا لم يكن الله موجودا فكل شيء مباح. إذن فالله ضروري من أجل قيام الأخلاق كما قال كنت. ومن ثم لابد من تأسيس الأخلاق على وجود الله . وهذا ما لم يدركه رنوفييه في شخصاليته. ومن ناحية أخرى، فإن العقل كأساس للأخلاق يمكنه أن يعرف الخير والشر، كما يمكنه الوصول إلى تحديد الواجبات الأخلاقية . لكن العقل لا يمكنه إلزام الإرادة الإنسانية بفعل الخير وتجنب الشر في كثير من الأحيان التي تتغلب فيها المصلحة والهوى. ولا شك أن فلسفة تستبعد الدين والميتافيزيقا منذ البداية، لا تصلح لتقديم حد أخلاقي أدنى.

وقد فشلت الفلسفة الوجودية **Existentialism** ليس فقط في الوصول إلى حد أدنى أخلاقي، بل في تكوين فلسفة أخلاقية بعامة. فقد جعلت الفلسفة الوجودية الوجود الإنساني هو الموضوع الرئيسي للفلسفة. وذهبت إلى أن "الإنسان يصنع نفسه **Man Makes Himself**" [٥٢]؛ فليس هناك قدر إلهي

52-Robert C. Solomon, Introducing Philosophy, New York: Harcourt Brace College Publishers, 6 Edition, 1997. P. 589.

سابق مفروض ومكتوب على الإنسان من قبل، بل الإنسان هو الذي يصنع مصيره وماهيته بنفسه، وهو رب أفعاله؛ فـ"الوجود يسبق الماهية"[٥٣]، والإنسان يخلق طبيعته أو ماهيته أو شخصيته بواسطة أفعاله[٥٤].

لكن رغم أن الإنسان حر، فإن حريته مقيدة بعقبات وحواجز متعددة، والوجود الإنساني يتأرجح دائمًا بين الحرية والضرورة. لكن في كل الأحوال يصنع الإنسان كينونته باختياره لنوع أخلاقه، وهو يختار لنفسه متأثرا بالآخرين. وقد رفض سارتر أخلاق كنت لأنها مجردة وشكلية، ودعا للأخلاق الحية، وقال بأن الإنسان مسئول عن أفعاله، "فإذا كان الوجود يسبق حقيقة الجوهر فالإنسان مسئول عما هو كائن. فأول ما تسعى إليه الوجودية هي أن تضع الإنسان بوجه حقيقته، وأن تحمله بالتالي المسئولية الكاملة لوجوده"[٥٥]. وأنه يختار نفسه باختياره لجميع الناس، وأنه لا وجود لأية أخلاق شاملة، ولا وجود لمعيار مثالي ذهني يمكن أن يخضع له الفعل الخلقي، ويقول ماذا ينبغي أن نفعل أو لا نفعل؛ وإذا كان المعيار المثالي الذهني لا وجود له فكيف يمكن الوصول إلى حد أخلاقي أدنى، فهذا الحد هو المعيار الذي يمثل قاسما مشتركا يمكن أن يلتقي حوله المختلفون. والله غير موجود عند سارتر، و"إذا كان الله غير موجود، فإننا لا نجد أمامنا قيما تسير تصرفاتنا وتجعلها شرعية". ومن ثم فالإنسان مضطر أن يخلق قانونه لنفسه بنفسه؛ وهو الذي يختار أخلاقه[٥٦]. ولذا فهو مسئول عن أفعاله ويتحمل آثارها. ويرفض

٥٣- سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة د.كمال الحج، بيروت، منشورات مكتبة الحياة، ١٩٨٣. ص٤١.

و د.عبد الوهاب جعفر، البنيوية والوجودية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، بدون تاريخ، ص ١٧٩.

54- Struhl P. R. & Struhl Karsten J., Philosophy Now, New York, Random House, 1972. P.33.

٥٥- سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص٤٥-٤٦.

٥٦- انظر : المرجع السابق، ص٧٩ وما بعدها.

سارتر وجود قيم سابقة، ويماثل بين الإبداع في الفن والحرية في الأخلاق؛ حيث "نجد أنفسنا في الأخلاق في الموقف الإبداعي عينه لأننا لا نستطيع أن نقرر قبليا ماذا ينبغي للفرد أن يفعل"(٥٧)! ولهذا لا يمكن قيام أخلاق وجودية؛ وإذا كان الموقف الأخلاقي موقفا فرديا إبداعيا؛ فلا مجال لحد أخلاقي أدنى قبلي وثابت.

ومثلما لا يمكن قيام أخلاق وجودية، لا يمكن أيضا قيام أخلاق براجماتية، فلا مجال فيها لأصل الفكرة الأخلاقية، وإنما العبرة بما تؤدي إليه. حيث المعيار يكمن-كما يقول جيمس- في "النتيجة النهائية **The End Result** "[٥٨]. ففي البراجماتية:"نحن الذين نقرر الاعتقاد لأنه يجب علينا أن نفعل **Act** في مواقف معينة، ويأتي إثبات معتقدنا عندما نجده يعمل **Works**"[٥٩]. فالإنسان هو الذي يقرر الاعتقاد، وتكمن مسوغات هذا الاعتقاد في النتائج العملية المفيدة التي تترتب عليه، وليس في منشأه أو أصله[٦٠]. هذا هو مسوغ الاعتقاد وأيضا هو مسوغ الأخلاق. ومن ثم فهي فلسفة عاجزة عن الوصول إلى حد أدنى أخلاقي؛ لأن الناس سوف تختلف في تقويم قيمة النتائج العملية للفعل. وينسحب على البراجماتية كل نقد تم توجيهه لأخلاق المنفعة.

ولم تتمكن الفلسفة التحليلية عند جورج إدوارد مور(١٨٧٣-١٩٥٨م)، من تحديد ملامح أخلاق مشتركة، رغم قوله بمبدأ الحس المشترك **Common Sense** الذي يجعل الناس يجمعون على أمر من الأمور التي يمكن إدراكها للناس جميعا بفطرهم وبداهيتهم. وقد نقد فلسفة الأخلاق التقليدية في كتابه "مبادئ

٥٧- د.صلاح قنصوه، نظرية القيم في الفكر المعاصر، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٤، ط٢، ص ١٧٢.

58- William James, The Will to Believe and other essay in popular philosophy, New York, Dover Publication, 1956. , p.17.

59 - H. D., Lewis, Philosophy of Religion. London, Warwick Lane, 1975. p. 239.

60 - William James, The Will to Believe. p. 17.

الأخلاق"؛ واعتبر أن علم الأخلاق وقع في كثير من الصعوبات نتيجة عدم تحريه الدقة في وضع الأسئلة؛ فالفلاسفة يضعون الإجابات دون معرفة السؤال بدقة. وذهب مور إلى أن الخير والشر مفهومان غير قابلين للتحديد. وأصبح علم الأخلاق عند مور مجرد تحليل للآراء والقضايا الخلقية عن طريق تفكيك العبارات والألفاظ اللغوية المركبة(التي يستخدمها الفلاسفة أو العلماء أو الناس في حياتهم للتعبير عن الأفكار والمفاهيم) إلى عناصرها ووحداتها الجزئية البسيطة. وهذا التحليل للغة إنما هو تمهيد لتحليل المفاهيم والقضايا الفلسفية. لكن لا تهتم الفلسفة التحليلية بالبحث في الأخلاق المعيارية، ولا حتى بمباحث الفلسفة التقليدية، إنما هي ضرب من العلاج اللغوي. ويستخدم الفلاسفة التحليليون في منهجهم المنطق الرمزي، والرياضيات الحديثة، والسيمانطيقا[٦١] الفلسفية[٦٢].

أما الوضعيون الجدد فقد ظهر معهم مفهوم "ما بعد الأخلاق Metaethics" الذي يعنى بالتحليل المنطقي اللغوي للعبارات والقضايا الأخلاقية، ومدى صدقها، أي أنه يهتم بدراسة لغة الأخلاق، وليس بدراسة الحياة الخلقية، ولا بالنظرياتِ الأخلاقيةِ الجوهريةِ أو الأحكامِ الأخلاقيةِ، لكن بالأحرى تهتم بالأسئلةِ حول طبيعةِ هذه النظرياتِ والأحكامِ وبيان بنيتها وتكوينها... وتحولت الفلسفة مع الوضعية المنطقية إلى تحليل منطقي لغوى لمناهج العلوم وقضاياها. وهكذا نرى أنها ليست معنية لا بالدراسة الوصفية للأخلاق الواقعية في المجتمعات،

٦١- السيمانطيقا علم دلالات الألفاظ وتطورها. ويقوم في أساسه على بحث العلاقة بين حروف الكلمة ودلالتها. ومدار البحث فيه: هل تدل حروف الكلمة بلفظها على شيء من معناها.

٦٢- برتراند رسل، حكمة الغرب، الكويت، عالم المعرفة،١٩٨٣. ج ٢/ص٣١٠.

Charlesworth, Philosophy and Linguistic Analysis, Pattsburg, Duguese University, 1959.p .3.

ولا بالدراسة المعيارية التي تبحث في الأخلاق المثالية الينبغية(أي التي ينبغي أن تكون). ومن ثم فالوضعية المنطقية تقوم بتحليل العبارات الأخلاقية تحليلا منطقيا؛ اعتقادا منها أن دور الفلسفة يجب أن يقتصر على التحليل اللغوي المنطقي للعبارات العلمية، إذا أرادت أن تتجنب جميع المشكلات الفلسفية التي نتجت عن استخدام الفلاسفة الفضفاض وغير الدقيق للغة. وهكذا لم تقدم الوضعية حلا للمشكلات الأخلاقية لأنها تجنبتها أحيانا، واعتقدت أنها مشكلات لا معنى لها في أحيان أخرى. و لم تجب على أهم سؤال يطرحه الإنسان: ما الذي يجب عليّ أن أفعله، ولماذا؟ ومن هنا فلا مجال في الوضعية المنطقية لمعيار أخلاقي أدنى مشترك.

فضلا عن أن الوضعيين المناطقة قد وقعوا في نتائج خاطئة عندما درسوا الأخلاق، وظنوا أن الخير والشر ليسا مفاهيم؛ لأنه لا يمكن لمسهما أو مشاهدتهما بوصفهما صفات ماثلة في الظواهر! فالوضعية المنطقية ترفض المعاني العقلية الفطرية وكل ما يجاوز الحس والتجربة المباشرة، ولا تقبل العقائد ولا القضايا ولا المعاني فوق الطبيعية لأنها غير خاضعة لمبدأ التحقق، وهي منطقية لأنها تستخدم التحليل المنطقي للغة، وتعتمد على المنطق الرياضي، لمعرفة العبارات ذات المعنى، والعبارات التي لا تحمل معنى، بهدف استبعاد المعارف غير الوضعية[٦٣].

ولذا "فقد ذهب كل من كارناب واير مثلا إلى أن ما يؤخذ عادة على أنها قضايا أخلاقية، ليست في حقيقتها قضايا على الإطلاق. فالقول بأن "السرقة خطأ أو شر" مثلا، يرى الوضعيون الجدد أنها لا تشكل قضية تجريبية عن السرقة، كما

٦٣- انظر:

Simon, Walter M., European Positivism in the Nineteenth Century, 1963; repr. 1972. p. 125.

أنها لا تربط السرقة بنوع من المجال الترنسندنتالي أو المتعالي. فالقول بأن "السرقة خطأ أو شر"، إما أنه يكون معبرا عن مشاعرنا تجاه السرقة، أي مشاعرنا بعدم الموافقة، أو -بدلا من ذلك- (وآراء الوضعيين تختلف في هذا الصدد)، هو محاولة لرد الآخرين عن السرقة، وهو في كلتا الحالتين لا ينقل إلينا خبرا جديدا"(٦٤).

فهم لا يعتبرون الخير والشر مفهومين، بل مجرد شبه مفهومين؛ إذ إنهما ليسا من الصفات الملموسة في الظواهر، ولا يمكن إدراكهما إدراكا حسيا. وينتهي آير وكارناب (ومعهم ريشنباخ من جمعية الفلسفة العلمية ببرلين وهو قريب من الوضعية المنطقية) إلى النزعة الانفعالية التي ترى أن الأحكام الأخلاقية تعبير عن الانفعال، ولا تقدم وصفا للواقع، وهي تحكمية، أي تعسفية غير قابلة للبرهان(٦٥). وفي الواقع أن الوضعيين الجدد لم يدركوا أن مفاهيم الخير والشر صفات للأفعال الإنسانية وليست صفات للظواهر. والخير والشر يحدثان في العالم نتيجة حرية الإرادة الإنسانية، كما أنهما آثار للأفعال الإنسانية. وبدون هذا الاعتقاد بأنهما صفات وآثار للأفعال سوف تتصدع الأخلاق، وهو بالفعل ما تحقق على الأقل في نطاق الكتابات الوضعية الجديدة. وأي عاقل يدرك أن الخير والشر مفهومان محوريان في نطاق الحياة الإنسانية، وأنهما ماثلان في كل فعل من الأفعال، وهذا المثول ليس مثولا حسيا مثل مثول الألوان والأحجام والروائح، وإنما مثول متعين في طبيعة الأفعال من الناحية الاجتماعية وفي آثار الفعل وما يترتب عليه من نتائج.

٦٤- د.عزمي إسلام ،اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، الكويت، وكالة المطبوعات، ط١ ، بدون تاريخ. ص ١٣٢ - ١٣٣.

65- M. Rosenthal & Yudin, A dictionary of Philosophy, Moscow, Progress Publishers, 1967 . p. 254.

وهذا ما يمكن تبيّنه بالرؤية العقلية المباشرة أو عن طريق الاستدلال العقلي. ومن ثم فشلت الوضعية المنطقية في الوصول إلى فلسفة للأخلاق بعامة.

تلك كانت أهم تيارات الأخلاق في الفلسفة المعاصرة التي انبثقت من عصر الحداثة، لكن الظروف العسيرة التي مرت بالإنسان المعاصر، اعتبرها البعض نتاجا طبيعيا للحداثة، ومن ثم حدثت ثورة عليها قادها المدرسة التفكيكية، والتفكيكية هي لب ما بعد الحداثة **Postmodernism**، وأبرز أعلامها جاك دريدا **Derrida** الفيلسوف اليهودي الفرنسي والمولود في الجزائر سنة ١٩٣٠[٦٦].

ولا يمكن الحديث عن نظرية أخلاقية عند التفكيكيين؛ فهي مدرسة تقويض ونقد وتفكيك وزعزعة للفكر الغربي والإنساني الذي يقوم على مفهوم "المركز الثابت للفكر" مثل الحقيقة أو الواقع أو الزمن أو فكرة العلاقة أو السببية. فالتفكيكيون عدميون يرفضون ثبات أي "معنى"؛ فكل شيء مشتت ممزق مفكك ليس له معنى وليس له مركز. وما بعد الحداثة هي نوع من التمرد مارسته المدرسة التفكيكية على منجزات الحداثة، نتيجة الأزمة التي وقعت فيها، وأوقعت فيها الإنسان المعاصر مثل الحروب العالمية، والاستعمار، ووصول الجماعات التي تملك وسائل إلى الحكم، وتدمير البيئة واستنزاف مواردها، وظهور الحركات المتطرفة، والتناقضات، وزيف "العلامات"، والخداع الإعلامي، إلخ[٦٧].

وجاءت ما بعد الحداثة لترفض المذاهب الفكرية التي تدعي امتلاك الحقيقة المطلقة واليقين والمعنى الأوحد. وفي الوقت الذي رفضت فيه ما بعد الحداثة كل هذا، فإنها لم تقدم

66- Kevin hart,"Jacques derrida: introduction" in: Graham ward (editor), the postmodernism god, oxford, Blackwell publishers, 1997. p. 159.

٦٧- انظر: د.محمد عناني،"خداع ما بعد الحداثة"، جريدة الأخبار، ٢٠/١/٢٠٠١.

بديلا مذهبيا يمكن الارتكان إليه، بل قدمت عدم اليقين، ودعت إلى الفردية المطلقة والنسبية المفرطة، وقلب نظام القيم والأخلاق، وفقدان الثقة في العقلانية وكل نظام أخلاقي يدور على معنى أو مركز أو محور ثابت مثل الضمير أو الله أو الواجب، الخ!

وينسحب على التفكيكية كل نقد تم توجيهه للأخلاق السوفسطائية والشكية، فهي تحطيم للتمركز حول العقل Logocentricity، وقضاء على الفعل والقانون والنظام، وسيادة للامعقول، ووقوع في العدمية التامة التي يستحيل معها وجود حد أدنى ثابت للأخلاق أو غيرها!

لكن هذه العدمية والعبثية التي جاءت بها التفكيكية لم تحل دون ظهور تيارات جديدة في الدرس الأخلاقي تسعى لمعايير ذهبية تحكم السلوك الإنساني كحد أدنى بين أهل المهنة الواحدة بعد سقوط كل المعايير على أيدي التفكيكيين، لعل أحدثها تيار الأخلاق التطبيقية Applied Ethics الذي قام بتطبيق الأخلاق على المشاكل العملية؛ حيث ظهر اهتمام بالأخلاق المهنية، وأخلاق الأعمال التجارية Business Ethics. والأخلاق المهنية معنية بالأخلاقيات التي ينبغي أن يلتزم بها أهل المهنة Profession، والمهنة تطلق على التخصصات التي تستلزم علما ومهارة وممارسة وخبرة دقيقة ومتميزة، وذات طابع تخصصي، ومفيدة للآخرين، ومن غير الميسور للإنسان العادي أن يتقنها لأنها تتطلب تعلما وتدريبا طويل الأجل، مثل الطب، والمحاماة، والهندسة، والتدريس، والميكانيكا، الخ. والأخلاق المهنية هي مجموعة من المبادئ والقيم والقواعد التي تحدد طبيعة الممارسة المهنية والأخلاقيات التي تحكمها، ويشترط أن تختلف عمن سواها من المبادئ والقيم والقواعد التي تحكم أي مواطن عادي أو تحكم العمال غير المتخصصين، وتكون بمثابة معايير مهنية ملزمة(٦٨).

68- Ferrell and Frederick, Business Ethics. Third Edition, New York, Houghton Mifflin Company, 1997. p. 175 F.

فأعضاء المهنة يقومون بسنّ المبادئ والقواعد التي تعين طرق الانـــضمام إلى دائرتهم. وينبغي أن تكون أخلاق المهن ذات معايير فوق المعايير السائدة في المجتمع تضمن الالتزام بين بعضهم البعض من جهة، وتعطيهم فرصة للعمل بمرونة أكثر من الآخرين، وتضع عليهم قيودا أقل من تلك القيود الملزمة للآخرين من جهة أخرى. ذلك أن النقابيين لا يكونون تحت طائلة المراقبة المباشرة في أعمالهم مثلما هو حال الموظفين، ولا يلتزمون بساعات محددة للحضور والانصراف على خلاف الوضـــع في الوظائف الحكومية. لكن في مقابل هذه الميزات هناك قواعد للسلوك تفوق تلك المطلوبة من فئات المجتمع الأخرى؛ إذ يجب عليهم الالتزام بمستوى من الانـــضباط أكبر من المستوى الذي يخضع له الآخرون من غير المنتمين إلى المهنة، وهو المستوى الذي يستلزمه "الميثاق الأخلاقي للسلوك" الذي تضعه النقابة التي تجمع أعــضاء المهنة في جماعة مهنية واحدة ذاتية التنظيم[٦٩].

أما أخلاق الأعمال التجارية فقد نشأت الحاجة إليها من وجـــود منـــاطق اشتباه في بعض السلوكيات أو بتعبير آخر "مناطق رمادية عديدة "Many Gray Areas لا تكفي القوانين للحكم عليها بالصواب أو الخطأ كما لا تكفي قواعـــد الأخلاق العامة لتقويمها. وتعتني أخلاق الأعمال التجارية بمحاولة حـــل التنـــاقض الذي قد يحدث في كثير من الأحيان بين الالتزامات الأخلاقية ومتطلبات العمـــل الفعلية، وتعمل على الوصول لمعادلة توازن بين وجهات النظر المختلفة: الاقتصادية البحتة والأخلاقية والقانونية، والقواعد التي تحكم علاقة صاحب العمل بالعمـــال، وعلاقة الشركة بالمستهلك، إلى غير ذلك من القضايا التي تنشأ باستمرار نتيجـــة التطور الاقتصادي.

69- Richard t. De George, Business Ethics, p. 58.

ومن الواضح أنها أخلاق مخصوصة بمجال معين لا بالأخلاق بعامة، ومن ثم لا تقدم الحد الأدنى الأخلاقي المشترك بين الدين وفلسفة الأخلاق، خاصة أنها تبحث عن معايير فوق المعايير السائدة في المجتمع، أي أنها أخلاق متمايزة تستلزم -على مستوى معين- انضباطا أكبر من الانضباط الذي يخضع له الآخرون من غير المنتمين إلى المهنة أو فئة رجال الأعمال، وتعطيهم في الوقت نفسه -على مستوى آخر- فرصة للعمل بمرونة عندما ترفع من عليهم قيودا ملزمة لعامة المجتمع.

وهكذا لم تنجح فلسفات الحداثة في الوصول إلى حد أدنى أخلاقي؛ لأن بعضها كانت مهمومة بمحاولة الوصول إلى الحد الأخلاقي الأقصى؛ ومن ثم عملت على بناء منظومتها الأخلاقية كمنظومة تصل إلى قمة الهرم الأخلاقي على أنقاض الفلسفات الأخرى، بل وعلى حساب الدين، حيث جاءت ناقضة له بدرجة أو أخرى. وبعضها وقعت في الامتثالية الاجتماعية والسياسية، ومن ثم فهي أخلاقيات نسبية إقليمية فقط، مثل الأخلاق المؤقتة أو حتى النهائية عند ديكارت. وبعضها الآخر تميزت بالصرامة التي تنوء بها الطبيعة الإنسانية؛ فهي أخلاق الحد المثالي الأقصى الذي لا يصلح لعامة الناس، ومن ثم لا مجال للحديث فيها عن حد أدنى أخلاقي، مثل فلسفة كنت. في حين استغرقت فلسفات أخرى في تحليل الآراء والقضايا الخلقية عن طريق تفكيك العبارات والألفاظ اللغوية المركبة، مثل فلسفات مور ورسل وفتجنشتين. أما البعض الآخر من فلسفات الحداثة فلا يمكن أن تقوم معها أية أخلاق معيارية، مثل الوضعية المنطقية، والوجودية. في حين أحدثت فلسفات أخرى قطيعة تامة مع فلسفات الأخلاق الأخرى والأديان بعامة، مثل فلسفة نيتشه والفلسفة التفكيكية. وقد تمكنت الأخلاق التطبيقية سواء كانت

أخلاق الأعمال التجارية أو الأخلاق المهنية من الوصـــول إلى مواثيـــق أخلاقيـــة مشتركة انطلاقا من معايير معينة تمثل حدا أخلاقيا تلتقي عليه فئة محددة، لكنها – كما قلنا– أخلاق مخصوصة بمجال معين لا بالأخلاق بعامة.

ويظل السؤال مفتوحا: هل يمكن الوصول إلى أخلاق الحد الأدنى المشترك؟

المبحث الثالث
الحد الأدنى الأخلاقي عند الفلاسفة المتأخرين

* إمكانية الإجماع الأخلاقي:

* الحقوق والمسئوليات بين المفاهيم السائدة وأخلاق الحد الأدنى:

* كيف يمكن تحديد وصياغة أخلاق الحد الأدنى؟

المبحث الثالث
الحد الأدنى الأخلاقي عند الفلاسفة المتأخرين

* إمكانية الإجماع الأخلاقي:

سبق أن وضحنا معنى "الحد الأدنى الأخلاقي"، ونظرا لأهمية هذا المفهوم بالنسبة إلى بحثنا، نكرر التأكيد على أن المعنى المقصود هو "النواة الأخلاقية" التي يجمع عليها الناس، ويطلق والزر عليها مبادئ "نحيلة Thin"[٧٠]. إنها إجماع جوهري على قيم ملزمة ومعايير محددة وسلوكيات أساسية يتم إقرارها من قبل جميع التيارات على اختلاف أيديولوجيتها وكل الأديان على اختلاف عقائدها [٧١].

ويعتقد بعض المفكرين، مثل ماكلنتير A. MacIntyre، ورورتي R. Rorty، وفوكولت M. Foucault، وبوبنر R. Bubner، في استحالة وجود إجماع عالمي على "الحد الأدنى الأخلاقي"، طالما لا يوجد إلا أخلاقيات نسبية إقليمية فقط[٧٢]، وبالتالي يحمون أنفسهم جيدا في الجيتو الأكاديمي الخاص بهم، فضلا عن حصرهم أنفسهم في بيئاتهم الإقليمية، تاركين العالم في مواجهة تحدياته الآنية.

في حين أن البعض الآخر، مثل فيلش W. Welsch، وليوتارد J.F. Lyotard، يدافعون عن تعددية جذرية في موضة ما بعد الحداثة، مدعين أن الحقيقة والعدل والإنسانية توجد داخل هذا التعدد[٧٣].

---

70 - Walzer, Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad, p. 4.

71 – Ibid.

72 - H. Kung, Global Responsibility, London and New York, 1991. pp. 148-9.

73 – Ibid., 144.

بيد أن فريقا ثالثا من الفلاسفة المعاصرين أيضا، مثل H. Kung[74]، يـرى أنه ربما يوجد جانب ما مشترك كامن بين أخلاقيات الجماعات المختلفة في العـالم، وبحاجة للخروج إلى النور، أي توجد معايير أخلاقية لدى الجنس البـشري علـى اختلاف الأمم والثقافات والأديان ولكنها بحاجة للكشف عنها.

ومن ثم يمكن أن نتحدث– مع والزر وكونج– عن معايير الأخلاق المشتركة بين الجنس البشري كله، أي القيم والضوابط والسلوكيات الأخلاقية التي يمكـن أن تحكم سلوك البشرية. لكن من جهة أخرى من المعلوم أن الهوة شاسعة، لـيس بين الأمم والثقافات والأديان فحسب، وإنما أيضا بين نظم الحياة والرؤية العلميـة والأنظمة الاقتصادية والأنماط الاجتماعية ومجتمعات الأديان أيضا، الأمر الذي قد يصعب معه التوصل لاتفاق كامل حول خلق واحد، لذلك قد لا يمكـن بلـورة إجماع أخلاقي على معايير الأخلاق بعامة، وإن كان من الممكن بيان الحد المشترك بين البشرية من هذه المعايير الأخلاقية.

ومع ذلك، وبقدر هذا التباين والتفاوت القومي والثقـافي والـديني، إلا أن هذا كله يعود للجنس البشري الواحد، وفي أيامنا هـذه خاصـة حيـث ثـورة الاتصالات تعزز تجربة الجنس البشري كمجتمع واحد يواجه مصيرا واحدا علـى الكرة الأرضية، حتى أن أي تسرب نووي من محطة ما أو ارتكاب خطأ بيولـوجي أو جيني يمكن أن يهدد قارات العالم كلها. وهنا يثور التساؤل: لماذا لا يمكن إيجاد حد أدنى من القيم المشتركة بين الجنس البشرية أو حتى أفراد المجتمع الواحد؟

إننا ندين بالفضل لمايكل والزر أستاذ العلوم الاجتماعية في جامعة برنستون الأمريكية، الذي نشر في صدر الثمانينات كتابا هاما بعنـوان "ميـادين العدالـة

74 – H. Kung, A global ethics for global politics and economics, p. 93.

"Spheres Of Justice"[٧٥]، يتناول فيه الدفاع عن التعددية والمساواة، حيث اتجه إلى بحث هذه الظاهرة في ثنايا العلاقة مع المشترك الأخلاقي العام. وفي كتابه "سميك ونحيل Thick And Thin"، يشير هذا "التعددي" إلى أنه يمكن استجلاء عنصر العالمية الذي يمثل الحد الأدنى المشترك على نحو خاص في الفهم المرتبط بالصراعات السياسية[٧٦]. ففي عام ١٩٨٩، عام الثورية في أوربا، خرج الشعب إلى شوارع براغ بتشيكوسلوفاكية حاملا لافتات وقد كتب على بعضها كلمة "الصدق"، والبعض الآخر كان مكتوبا عليه كلمة" العدالة"، وعبر التليفزيون رأي المشاهدون حول العالم ذلك كله، مع تجاوز الموانع القومية والثقافية والدينية، حيث أدركوا تماما وتلقائيا ماهية القيم والمعايير "العالمية"، أي معايير الحد الأدنى المشتركة بين الجنس البشري، التي يطالب بها المتظاهرون هناك "محليا" الديكتاتورية الشيوعية المسيطرة آنذاك. وأشار والزر إلى أن مثل هذه المناسبات أوضحت له ولآخرين أنه كانت هناك حميمية وتآلف مع قيم الصدق والعدالة بوصفها قيما مشتركة[٧٧].

أما بالنسبة إلى قيمة الصدق، فنجد أن مواطني براغ لم يخرجوا إلى الشارع دفاعا عن الأخلاق المثالية أو نظرية التلاحم أو نظرية الإجماع أو حتى نظرية الاتساق مع الحقيقة، بل ربما يعارضون في قرارة أنفسهم مثل هذه النظريات الفلسفية، بل قد لا يكترثون بها من الأساس. لكن الواقع أن المتظاهرين أرادوا فقط أن يسمعوا تصريحات صادقة من زعمائهم السياسيين، وطالبوا بأن يكون بإمكانهم تصديق ما يقرأون في الصحف وعدم خداعهم والكذب عليهم أكثر من ذلك.

75 - M. Walzer, Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality, New York, 1983.

76 –M. Walzer, Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad, p. 1.

77- M. Walzer, Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad, p. 2f.

وأما قيمة العدالة، فلم يتظاهر مواطنو براغ دفاعا عن المساواة النفعية حسب مبدأ الاختلاف لجون رولز، أو أية نظريات فلسفية على غرار نظريات الفضيلة أو التفويض. وإنما خرجوا رافعين هذا الشعار لأنهم يريدون ببساطة وضع نهاية للاعتقالات التعسفية الظالمة وتطبيق قانون للمساواة والعدل وإيقاف سيطرة وامتيازات نخبة الحزب الحاكم.

ولكن ما الذي يعنيه ذلك كله لقضية أخلاق الحد الأدنى؟ نحن نتعاطف مع المتظاهرين ونشاركهم مشاعرهم، وإذا ما حدث واندهس الصدق والعدالة تحت الأقدام، فإنه قد ينشأ تبعا لذلك تضامن عالمي يتجاوز الحدود القومية والثقافية والدينية. وخلافا لهؤلاء الذين يخاصمون الأفكار المتعلقة بالقيم العالمية والمطالب الأخلاقية المشتركة ويجادلون من أجل الإقليمية أو النسبية، يوضح مايكل والزر بأسلوب مغاير أن هناك شيئا ما مثل "نواة الأخلاق" التي أشرنا إليها في مطلع هذا المبحث، وهي "الحد الأدنى الأخلاقي".

هذا التناول الواضح لوالزر يميزه عن فلسفتي جون رولز ويورجن هابرماس، رغم أنهما تشاركاه النظرة في أن المبدأ النفعي يظل مبدأ منقوصا للالتزامات المعيارية. وذهبت هاتان الفلسفتان إلى ضرورة أن تكون أية فلسفة أخلاقية قابلة للتطبيق ذات بعد عالمي.

من ناحية أولى، وفيما يتعلق بجون رولز فيلسوف جامعة هارفارد صاحب كتاب "نظرية العدالة **a Theory of Justice**" عام ١٩٧١، فقد رأى أن التطور الاجتماعي قد قام على غير اعتبار للعدل الاجتماعي، واستنبط ووضع قواعد أخلاقية من المبادئ العامة للعدالة المفهوم ضمنا أنها الإنصاف **Fairness**، بصرف النظر عن أيّ تصوّر للخير. فالثروة -مثلا- ينبغي إعادة توزيعها لمصلحة الأقل غنى،

ومع هذا فإن تباين الأنظمة الاقتصادية ضروري لكي يقدم حافزا للأفراد. ويوجد مبدآن للعدل هما: الحرية السياسية، والعدالة الاجتماعية. ويبني جون رولز نظريته على نظرية العقد الاجتماعي كما صاغ مفهومها جون لوك وروسو وكنت. ومن ثم جدد الاتصال مع المنجز الفلسفي الحديث للعقد الاجتماعيّ، هذا المنجز الذي كان قد تم تجاهله. لكن رولز جدد روحه، عندما أكد أن القواعد الشرعيّة التي تنظم المجتمع وتحدد قواعد النظام الحاكم له ينبغي أن تعتمد على عقد يتضمن التراضي الشعبي العام وليس طائفة منه فقط. ومع أن هدف رولز هو ضمان العدالة، لكنه لا يريد محو الفروق الحادثة نتيجة تفاوت الجهد أو غيره من الفروق العادلة الطبيعية، وإذا كانت ثمة فروق غير عادلة تحدث وتتراكم، فمبدأ العدالة يقضي باستعادة تأكيد تكافؤ الفرص، وإقرار سياسة التكافل والتضامن عبر مبدأ الديمقراطية. ومن هنا يمكن القول أن لنظريته في العدالة ضد الليبرالية المتطرفة، لا سيما في شكلها عند المذهب النفعي القائم على أن الحرية الفردية الكاملة هي مبدأ وأساس نظام المجتمع. والعدالة عند رولز ليست مساواة مطلقة، بل إنصاف Fairness. ولذا يؤيد الرأسمالية الاقتصادية غير المتوحشة، إنه مع حرية السوق دون احتكار، وبشرط الحد من الآثار السلبية الاجتماعية لاقتصاد السوق. غير أنه تعمد تجريد العدالة من السياقات والمواقف الملموسة[٧٨]، واعتبر أن وجود فكرة موسعة وممتدة للعدالة ممكن من أجل تطوير مدلول الحق والعدالة والذي يمكن تطبيقه أيضا على مبادئ ونظم القانون الدولي والعلاقات الدولية[٧٩].

---

78 – J. Rawls, a Theory of Justice, Cambridge/Mass. 1971.

79 - J. Rawls, "The Law of Peoples", in S. Shute and S. Hurley (eds.), On Human Rights, New York 1993, pp. 41-82.

وانظر التحليل النقدي لنظرية رولز عند:

F. R. Teson, "The Rawlsian Theory of International Law", Ethics and International Affairs 9, 1995. pp. 79-99.

ولا يقوم تصور رولز لمبادئ العدالة على أيّ تصوّر للخير تقدمه الأيديولوجيات أو الأديان؛ ومن ثم يرفض تعريف العدالة انطلاقا من النظرة الخاصّة الشاملة للخير التي تقدمها فلسفات الأخلاق أو حتى الأديان، لأن تصوّرات "الخير" تفصلنا عن بعضنا البعض وتمنعنا، باختلافها وتعدّديتها الكبيرة، من الوصول إلى تصوّر مشترك للعدالة. وفصل "الحقّ" عن "الخير" ضروري إذا أردنا أن تكون مبادئ العدالة موضع قبول وموافقة مبدئيّة من الجميع. ويجب علينا، في نقطة البدء التي اخترنا الانطلاق منها أن نجعل تصوّراتنا المتعددة للخير خلف قناع من الجهل. هذا ضروري من وجهة نظره في بداية "اللعبة" التي قرّرنا أن نلعبها، أي من الضروري أن نقوم به في الوضع "الأصليّ".

إن عدم الرجوع إلى تصوّر روحيّ خاصّ للخير لازم لكل دولة تريد تحديد العدالة من حيث مبادئها في العمل وطريقة معاملة مواطنيها، لأنها بهذا سوف تسمح لأفراد يختلفون في مناهج تفكيرهم بالنسبة للمعنى النهائي للوجود والحياة، كما يختلفون على أشياء أخرى كثيرة، بالتجمّع ضمن "جماعة من المواطنين". وهنا يتضح تأثر رولز في تحديده لمبادئ العدالة الأخلاقيّة بأخلاق كنت العقلانية.

لكن نظريّة رولز في العدالة كانت تسبح في الفضاء بعيدة عن الواقع؛ حيث أغفلت الالتزامات والولاءات المرتبطة بالتصوّرات الخاصّة للخير. وهذا ما حاول رولز أن يتلاشاه في دراساته اللاحقة، مثل كتاب "الليبراليّة السياسيّة Political Liberalism" المنشور سنة ١٩٩٣؛ حيث سعى إلى الحفاظ على أهمّ مكتسبات كتابه "نظريّة العدالة"، مع مراعاة مسألة الحافز والالتزام الوطنيين. الولاء هنا متعلّق بـ "قواعد اللعبة" و بـ "التعهّد" بعدم تغييرها خلال الشوط، إذا لاحظنا أنّ النتائج لا تخدم مصالحنا. لكنّ هذا الولاء الإجرائيّ مفصولٌ إن جاز التعبير عن

الالتزامات الأشدّ "حرارة"، وذلك بالضبط لتحاشي هيمنة هذا أو ذاك من تلك الولاءات "الحارّة" على مجموع الشعب الذي كان رولز، في العام ١٩٧١، قد قرّر ألاّ يحسب له حساباً في تحديد مبادئ العدالة التي ينبغي أن تجمع تحت مظلّتها سائر المواطنين. ولكن ما هي إذن الوسائل المحفّزة التي سيؤمن الفرد انطلاقا منها بمبادئ العدالة والتضحيات الحتميّة التي تنطوي عليها؟ هنا يُظهِر حل رولز؛ فليس من الوارد بالنسبة إليه العودة إلى دمج "الحق" و"الخير"، لسبب واضح وهو أنّ الحقّ ينبغي أن يكون "واحدا" (هو عينه بالنسبة للجميع)، بينما ثمّة تصوّراتٌ "متعددة" للخير في أي مجتمع تعدّديّ. مع ذلك، فالذي اكتشفه رولز بعد كتابه "نظريّة في العدالة" والانتقادات المبرّرة جزئيّا التي تعرّض لها، أنّ العدالة بحاجة إلى تصوّرات للخير كي "تستعير" منها مصادر الولاء الخاصّة بها. ليس من الوارد بالتأكيد استمرار علاقة "طوباويّة" بين الولاء الواجب تجاه الجماعات المحدودة وذاك الواجبِ تجاه الجماعة العلمانيّة، التي تتّسع افتراضيّا على غرار حقوق الإنسان، لتشمل الإنسانيّة جمعاء. غير أنّ رولز يدرك، في المرحلة الثانية من بحثه، أنّه لا يكفي "اقتطاع" نظريّة العدالة من تصوّرات الخير لتوطيد مجتمع "علمانيّ". إنّ الولاء الإجرائي واهٍ للغاية، وهو يقرّ بهذا. ولكنّ الولاءات الطوائفيّة تنزع إلى الاستقلال الذاتيّ، بالإضافة إلى أنها محصورة غالبا بفئة معينة. فالآلهة تغار. يقترح رولز نظريّة الإجماع عن طريق التقاطع أو الإجماع المتداخل **Overlapping Consensus**، للتخلّص ممّا يؤول به الأمر إلى ما يشبه المأزق. إنّ مبادئ العدالة يجب أن تتحدد دوما بمعزل عن تصوّرات الخير، وإلاّ لسادت التبعيّة والخضوع لإرادة الغير. وعندما يحدث هذا، فالأفراد مدعوون، إن جاز التعبير، إلى "الرجوع" إلى ارتباطاهم وولاءاهم الخاصّة، بُغية العثور فيها على الوسائل المحفّزة التي سوف

تضفي محتوى "قويا" -إذا كان كلّ شيء على ما يرام- على التزامهم تجاه العدالة وعلى ولائهم الوطني. ومن المفترض أن يجد كلُّ شخص وسط طائفته دوافعَ تتيح له اعتناق مبادئ العدالة. هناك إذن إجماع بين الأفراد- ما داموا يعتنقون المبادئ "العلمانيّة" نفسها-، ولكن أسباب هذا الإجماع ستكون بالضرورة متنوّعة في مجتمع تعدّدي. سوف يكون ثمّة "تقاطعٌ" للالتزامات التي سوف تلتقي في تبنّي مبادئ العدالة اعتباراً من أوضاع محفّزة مختلفة. وتعود نظريّة الإجماع المتداخل Consensus Overlapping، في حقيقة الأمر، إلى طلب المواطنين العثور في تقاليدهم على وسائل ليبراليّة سيتمكنون انطلاقا منها من تبنّي القيم العلمانيّة "بقوّة". إنّ الملحد مدعوٌّ إلى تأويل خير ما في تراث الفكر الحرّ والنزعة الإنسانية من دون الله، استناداً على سبيل المثال إلى التسامح المتشكّك لمونتاني، أو إلى مرجع آخر مناسب؛ والمسيحيّ مدعوّ إلى الرجوع إلى شموليّة الرسالة الإلهيّة، إلى البرّ والإحسان، وإلى مبدأ "أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله". وبوسعنا أن نفكّر بالطريقة نفسها بالنسبة لليهودي والمسلم والبوذيّ... إلخ(٨٠).

إن هذه النظرية تنطوي على العديد من الإشكاليات، فيما يتعلق بالولاء واستبعاد مفهوم الخير، والتحدي الحقيقي هو: كيف يمكن الوصول إلى مفهوم للخير تتفق الأغلبية على الحد الأدنى منه في إطار العقد الاجتماعي، فالخير موضوع الأخلاق من قديم وإلى الآن. ومع هذا فلا شك أن العدالة الإجرائية خطوة بالغة الأهمية وضرورية ضرورة قصوى في أخلاق الحد الأدنى المشترك. ونحن نحتاج العدالة الإجرائية بقوة في بلادنا، لكنها وحدها لا تكفي؛ إذ لابد من تصور

٨٠- انظر: غي هارشير، العلمانية، ترجمة رشا الصباغ وتدقيق د.جمال شحيّد، بيروت، منشورات دار المدى والمؤسسة العربية للتحديث الفكري، ٢٠٠٥.

مشترك للحد الأدنى لمفهوم الخير بين كل التيارات والطوائف، وهو الأمر الذي لا نزال نفتقده بشدة، بل وهو أحد أسباب فشل نهضتنا الحديثة.

مهما يكن من أمر، فمع أن رولز يختلف عن والزر، إلا أنه يظل يشاركه النظرة في أن المبدأ النفعي يظل مبدأ منقوصا للالتزامات المعيارية، كما قلنا سابقا. وهما محقان تماما في ذلك. كما تختلف فلسفة والزر عن فلسفة يورجن هابرماس، إلا أنه يظل يشاركه أيضا النظرة في أن المبدأ النفعي يظل مبدأ منقوصا للالتزامات المعيارية، وأن العالمية أساسية لأي فلسفة أخلاقية قابلة للتطبيق.

ويتضح هذا إذا ما عرفنا أن الذات لم تنته عند هابرماس إلى ما انتهت إليه من القطاع وعزلة في فلسفة ديكارت، حيث ذهب إلى أن الذات العاقلة هي القاسم المشترك بين الإنسانية على اختلاف مشاربها وأعراقها، وأن طبيعة هذا العقل تسمح لها بقدر من الاستقلال والحرية يمكن معه أن تكتشف القوانين الكونية، والتسليم بأن الذات العاقلة هي العنصر المشترك بين كل أفراد الإنسانية يعني التسليم مسبقا أن هناك ذوات عاقلة أخرى، وذلك على عكس الذات الديكارتية التي ظلت حبيسة نفسها.

على هذا الأساس حاول هابرماس الوصول إلى نمط من المخاطبة والفعل الاتصالي والفعل الكلامي ومجتمع الاتصال الذي هو الاستجابة العملية لفلسفة كونية شأن "أخلاق المخاطبة". وتصر أخلاق المخاطبة، من حيث إنها كونية الطموح، على أن المعيار صالح إذا ما حصل على الموافقة الحرة من جميع الأطراف، على أساس "قوة الحجة الأفضل"، وهي قوة "غير قسرية"، على ما يؤكد هابرماس بما يعني أن الحرية مضمونة للمشاركين. لكن لا يستقيم أمر الحجة الأفضل، ولا

فعل المخاطبة والاتصال، بغير وجود شروط مسبقة يلتزم بها المخاطب، وهي: المعني، الحقيقة، الصدق، والصواب الأخلاقي. لكن من جهة أخرى لا يأخذ الفعل الديمقراطي التواصلي أية مشروعية عقلانية بدون أن يكون في سياق خطاب نقدي متحرر من أية قيود سلطوية. فالنزعة الأخلاقية تتطلب حياة حرة للإنسان. وفي هذا تأثر واضح من هابرماس بمقولة المواطَنة الديموقراطية، والمعيار الخلقي الكنتي. ولذا يؤكد هابرماس أن قوانين حقوق الإنسان هي المعيار الخلقي الأمثل في نطاق الممارسة العملية. كما يؤكد أن الحداثة التي لا تقوم على أساس حضاري- أخلاقي لا قيمة لها على الإطلاق.

وتتحقق الشرعية المعيارية لـ"أخلاق المخاطبة" على مجموعة من المبادئ، هي:

أولا: عقلانية الخطاب التي تحتم البحث عن الحجة الأفضل، وبالتالي الانفتاح على كل الحجج ذات العلاقة بها.

ثانيا: الشمولية التي تعني الاعتراف المتبادل بين الجميع، كما تعني مشاركة كل الأطراف.

فيجب عدم استبعاد أي طرف، لأن هذا من شأنه إضعاف الشرعية المعيارية، ومن ثم يجب الاستماع والإنصات إلى كل الأطراف وكل الحجج. ولذا يؤكد هابرماس -وأيضا كارل أوتو آبل- على أهمية الإجماع والخطاب العقلي، إلا أنهما يعتقدان بإمكانية تطوير نظم ينبغي تطبيقها دون قيد أو شرط من المجتمع الإنساني للاتصال والنقاش والذي يُفترض استقلال سياقه[٨١]. إن القواعد والتفسيرات

81 - J. Habermas, Theory of Communicative Action I-II, Oxford 1986, 1989.
J. Habermas, Moral Consciousness and Communicative Action, Oxford 1990.
J. Habermas, The New Conservatism, Oxford 1990.
J. Habermas, Philosophical Discourse of Modernity, Oxford 1990.

الدينية للمبادئ الأخلاقية، يجب استبدالها من خلال خطاب عقلاني وألعاب اللغة الأخلاقية وإلزام بالنقاش غير الملزم.

وفي ضوء الارتباط الواضح بين الأديان والثقافات يبدو السؤال ملحا عما إذا كان يمكن تأسيس أخلاق الحد الأدنى التي يمكن أن تكون ملزمة عالميا بمساعدة خطاب عقلاني تجريدي؟

إن والزر، الذي يفكر بشكل مادي في اتجاه مغاير تماما، يشارك الشكاك Skepticism في عدم الإيمان بأن ألعاب اللغة الأخلاقية أو النقاش غير الملزم لهما نفس القدر من القوة الملزمة التي تمتلكها المعايير الأخلاقية التقليدية والتي يمكن ملاحظة مقدار ما مؤكدا من الاتفاق حولها عالميا. ولا تزال هذه الأخلاق التقليدية فعالة حتى في المجال السياسي العام، رغم إهمال فلاسفة الشك لها بدون وجه حق.

ولكن الشيء المهم هنا هو: ما أهمية التمييز الذي طرحه والزر من أجل إجماع أخلاقي؟ إنه بالطبع هام من ناحيتين:

الأولى: إن هناك إمكانية لإجماع أخلاقي فيما يتعلق بالمبادئ الأخلاقية الأساسية" النحيلة" التي تكبل نفسها ببعض المطالب الرئيسية، فقط مثل تلك المبادئ النحيلة هي التي يمكن توقعها من القوميات والثقافات والأديان الأخرى وتحظى بالتشجيع عالميا، ولحن لدينا مطلب يتعلق "بمبادئ أخلاقية خالصة" ربما لا يجب التنازل عنه أبدا.

الثانية: إن وجود إجماع لا يعد ضروريا فيما يتعلق بالتمايز الثقافي"المبادئ السميكة"، الذي يحوي بالضرورة عناصر ثقافية خاصة ولا حصر لها (أشكال خاصة للديمقراطية أو حتى لعلم أصول التدريس مثلا). أما في بعض القضايا

الخلافية الملموسة، مثل الإجهاض أو القتل الرحيم، فلا يجب توحيد مثل تلك المطالب في القوميات والثقافات والأديان المختلفة، فلا يشترط أن يكون لديها نفس التطبيق الأخلاقي.

ومن الملاحظ أنه في الأمثلة المحلية أو الإقليمية، فإن المبادئ الأخلاقية النحيلة والسميكة تتمازج، غير أن التمييز بينهما ضروري. علي سبيل المثال لا يعد ضرب الأطفال مبدأ أخلاقيا أساسيا "مبادئ أخلاقية نحيلة" في الثقافات المختلفة سواء في سان فرنسيسكو أو في سنغافورة، لكن مسألة أن تصبح العقوبات الجسدية تعذيبا للطفل ليست بالطبع سواء في سان فرنسيسكو وسنغافورة، وهنا تدخل بعض العناصر التاريخية والثقافية والسياسية والدينية إلى اللعبة. ولن يكون الأمر سوى استعمار ثقافي عند محاولة استعمال العادات الخاصة بسان فرنسيسكو في سنغافورة أو تلك التي لسنغافورة في سان فرنسيسكو. وقل مثل ذلك بالنسبة للسعودية وتونس، أو بالنسبة لمصر وتركيا(٨٢).

وسواء اتفق المرء مع ما ذهب إليه والزر أم لا، فالمقصود بتمييزه بين المبادئ الأخلاقية "النحيلة" و"السميكة"، يعد أمرا مفهوما وواضحا. إن والزر يؤكد أن"الحد الأدنى **Minimalism**" لا يشير إلى "مبادئ أخلاقية ثانوية في المحتوى أو ضحلة عاطفيا، لكنها على العكس أخلاق خالصة"(٨٣).

وليست قضيتنا الآن هي فقط معايير الحد الأدنى للأخلاق، بل أيضا إجماع الحد الأدنى على هذه الأخلاق، أي الإجماع الأساسي الاجتماعي الضروري. ففي مجتمع اليوم يعني الإجماع الأخلاقي الاتفاق الضروري حول معايير أخلاقية أساسية

82-Walzer, Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad, p. 4.

83 – Ibid., p.7.

يمكنها خدمة الإنسانية، والعمل المشترك بين الجميع، رغم جميع الفروق الثقافية والسياسية والاجتماعية والدينية سواء بين الطبقات أو التيارات أو الأحزاب. ويجب الانتباه للثنائية المتكافئة بين الحد الأدنى والحد الأقصى، بين النحيل والسميك، بين الأخلاق العالمية والنسبية. ومع أن المعادل الأخلاقي للغة الاسبرانتو العالمية يعد غير ممكن إلى حد كبير[٨٤]، لكن رغم ذلك يراه والزر ممكنا لإعطاء قيمة جوهرية للحد الأدنى الأخلاقي: "يمكننا الانتقاء من بين قيمنا والتزاماتنا تلك التي تمكننا من أن نسير جنبا إلى جنب مع متظاهري براغ. نستطيع تدوين قائمة بالمناسبات المماثلة(في المترل أيضا)، ثم ندون ردود أفعالنا، ونحاول بعدها فهم واكتشاف المناسبات ورد الفعل عليها عموما"[٨٥].

ربما تكون المحصلة النهائية لهذا المسعى الوصول إلى مجموعة من المعايير يمكن لكل المجتمعات التعاطي معها كالأمور السلبية على الأرجح، مثل قواعد مكافحة الجريمة والغش والتعذيب والقهر والطغيان[٨٦]. كما يمكن الوصول على الأقل إلى مجموعة من المعايير يمكن لمجتمعنا بكل طوائفه أن تتفق عليها.

*** الحقوق والمسئوليات بين المفاهيم السائدة وأخلاق الحد الأدنى:**

يجب التأكيد أن أخلاق الحد الأدنى ليست فقط حقوقا، بل أيضا مسئوليات. ومن المعروف أنه في أثناء الحوار حول حقوق الإنسان في برلمان الثورة الفرنسية ١٧٨٩، ثار المطلب حول أنه إذا تم الإعلان عن حقوق الإنسان، فيجب تضمينه مسئولياته أيضا، وإلا سوف نجد في النهاية الجنس البشري لديه فقط حقوق

---

84 – Ibid., p. 9.

85 – Ibid.

86 – Ibid., p.10.

سيستغلها كل فرد أمام الآخرين، ولن يعد هناك من يعرف أنه بدون مسئوليات لن تقوم للحقوق قائمة(٨٧).

إن الجنس البشري مسئول منذ البداية، وعند الاسترجاع التاريخي نجد أن المسئوليات قد صيغت قبل الحقوق، وبعد مائتي عام من الثورة صرنا نعيش في مجتمع يقوم فيه الأفراد والجماعات على نحو مستمر بإعلان الحقوق ضد الآخرين دون اعتراف بأية مسئوليات تقع عليهم. وبات من الصعب في الغرب موطن حقوق الإنسان في العصر الحديث أن يقوم شخص ما، ببناء بيت أو إنشاء شارع، أو تقوم سلطة بسن قانون أو نظام، دون ظهور دعوى بالحقوق تتعلق بها. وكم من المزاعم ارتقت اليوم لتصبح حقوقا، والآن نحن نحيا في مجتمع المطالب الذي يبدو في الغالب "مجتمع المشاكسات القضائية". وهذا ما يجعل الدولة "دولة قضاء". وهذا الوصف يطلق بالفعل على جمهورية ألمانيا الفيدرالية، والولايات المتحدة تعد خير مثال على ذلك حيث يوجد بها ثلث محامي العالم يمارسون المحاماة، وترتب على ذلك كلفة عالية من الخسائر اقتصاديا تصل إلى ٣%(٨٨). والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن الآن هو: أليست الدول المتقدمة بحاجة إلى تركيز جديد حول المسئوليات الأخلاقية، وذلك من أجل إحداث توازن للإلحاح المبرر على الحقوق؟ والسؤال نفسه في الدول النامية التي لا يوجد فيها حقوق إنسان أصلا! ولا حتى مسئوليات أخلاقية تجاه المجتمع! ففي هذه الدول لابد ليس فقط من تحديد وتفعيل حقوق الإنسان، بل يلزم تحديد وتفعيل مسئولياته أيضا. فلا حقوق بدون مسئوليات، ولا مسئوليات بغير حقوق.

87-Hans Kung, A global ethics for global politics and economics, p. 99.
88 - Z. Brzszinski, Out of Control: Global Turmoil on the Eve of the 21st Century, New York, 1993, p.105.

وفي المعالجة الحديثة لحقوق الإنسان –كما يرى كونج[٨٩]– تم إغفال شيء واحد، هو: كل الحقوق تتضمن المسئوليات. لكن: ليست كل المسئوليات تنبع من الحقوق بالضرورة. نعم ليست كل المسئوليات تنبع من الحقوق بالضرورة، فبعضها ينبع من الحقوق وبعضها الآخر لا ينبع منها. ولتوضيح هذه المسألة يمكن أولا عرض ثلاثة أمثلة، أحدها خاص جدا، والآخر أكثر عمومية، بينما الثالث عام تماما، وبعد ذلك يمكن وضع تعريف أكثر دقة لما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين الحقوق والمسئوليات في أية أخلاق يمكن أن تمثل حدا أدنى مشتركا.

مثال خاص: حرية الصحافة التي تتمتع بها الصحيفة أو الصحفي تضمنها وتصونها الدولة الدستورية الحديثة. فالصحيفة والصحفي لهما الحق في الكتابة بحرية تامة، والقانون لا يهاجم هذا الحق، بل على العكس يجب عليه حمايته فعليا، حتى لو تطلب الأمر تشريع قوانين، فإن السلطة تشرعها. لذلك على الدولة والمواطن المسئولية التي تلزم باحترام حق هذه الصحيفة أو هذا الصحفي في أن يكتب بحرية. بيد أن هذا الحق لا يؤثر بأي شكل كان على مسئولية الصحفي والصحيفة ذاتها، في أن يكتب بموضوعية وحياد، وألا يشوه الواقع أو يتلاعب بالجماهير، بل يكتب هذا الواقع بمصداقية.

مثال أكثر عمومية: الدولة الدستورية الحديثة تصون حق أي فرد في الملكية. ويشمل هذا الحق الإلزام القانوني للآخرين(الدولة والأفراد) باحترام هذه الملكية وعدم اختلاسها.غير أن هذا الحق لا يؤثر بأي شكل من الأشكال على مسئولية المالك نفسه في عدم استخدام ملكيته فيما يضر المجتمع، وأن يوظفها اجتماعيا، وأن يمسك عن الطمع الإنساني الجامح نحو المال أو النفوذ أو استتراف الآخرين، وأن يعمل على تنمية بعضا من مشاعر الانسجام والاعتدال.

89-Hans Kung, A global ethics for global politics and economics, p. 101ff.

مثال عام تماما: تقرير الحرية لأي إنسان بما يتلاءم مع ضميره، يستدعي الالتزام القانوني، الذي يوجب على الآخرين(الأفراد والدولة) احترام قرار الضمير الحر، والضمير الفردي يصونه ويحميه دستور الدولة(٩٠).

إذن هذا الحق يستلزم المسئولية الأخلاقية للأفراد أنفسهم في كل أمر بشكل لا يتعارض مع ضمائرهم، خاصة إذا ما كان ذلك أمرا مكروها ومستهجنا لديهم. وينتج من ذلك كله أن الحقوق تتضمن مسئوليات مؤكدة، وهذه هي الالتزامات القانونية.

لكن من جهة أخرى، إن جميع المسئوليات على أية حال لا تنتج من الحقوق القانونية بالضرورة. فهناك أيضا التزامات أخلاقية أصلية ومسئوليات لا تنبع من الحقوق؛ ولا يتضمنها القانون. لقد ميز كل من عالم الأخلاق البروتستانتي صمويل فون بوفيندروف(١٦٣٢-١٦٩٤)، والفيلسوف اليهودي موشيه مندلسون(١٧٢٨-١٧٨٦) بين: الالتزام "التام" والالتزام "غير التام". أما الالتزام "التام" فهو الالتزام في المضمون الأضيق، فهناك التزامات قانونية على سبيل المثال مثل احترام حرية الضمير والعقيدة والتي تدعمها الدولة، بل وتعاقب من ينتهكها. والالتزام "غير التام" هو ذو المضمون الأوسع، والمتعلق بالالتزامات الأخلاقية، على سبيل المثال الالتزام الضميري كالحب والنزعة الإنسانية المستقرة في وجدان الفرد، ولا يمكن للدولة قسره عليها، إلا إذا كانت تسعى لأن تكون دولة شمولية. إن التمييز بين الالتزامات القانونية والأخلاقية، مسألة هامة للتفريق على نحو أكثر دقة بين طبقات القانون والأخلاق التي لها عدة معاني خاصة فيما يتعلق بتطبيق الحقوق الإنسانية(٩١).

90 - Ibid.
91 - Ibid.

إن مستويات القانون والأخلاق مرتبطة ببعضها البعض من عدة طرق، منها وجود تشابه في الإلزام؛ فهما يهدفان إلى "وضع قواعد أو معايير للسلوك البشري، وهذا يعبر عنه في اللغة القانونية والأخلاقية بألفاظ الالتزامات والواجبات وما هو صواب أو خطأ، والقانون والأخلاق يحددان واجبي بأن أفعل هـذا أو ذاك، وأن امتنع عن فعل هذا أو ذاك، أو أن لي الحق في أن أتصرف هكذا، أو أن من الخطـأ أن أتصرف هكذا"[٩٢]. كما أن وجود وتطبيق القانون يستلزم أخلاقا. ومن ناحية أخرى فإن الأخلاق يجب أن تكون غير منتهكة في القانون؛ ففي المحكمة، يجب أن يقرر القاضي ومستشاروه أمرين اثنين: ماذا حدث بالفعل، وما إذا كان الشخص المتهم قد "انتوى" اقتراف الجريمة التي هو متهم بها، لأن "نية" فعل شيء مـا غـير قانوني مسألة حاسمة. ولا شك أن مسألة "النية" مسألة أخلاقيـة في المقـام الأول. ومع هذا فلها دور حاسم في نوع العقوبة القانونية الموقعة على مرتكب الجريمـة. وعلى سبيل المثال إذا كان المتهم عاقلا حرا قد قتل بسبق إصرار وتعمد، فإنها تعد جريمة قتل عمد مع سبق الإصرار. أما إذا كان القتل تم بواسطة شخص سكران أو مجنون، فإن تهمة القتل غير العمد تؤخذ في الاعتبار عند الحكم. وإذا كان القتل قد تم في حالة الدفاع عن النفس، فإنه لا يعد جريمة، خاصة أنه لا يوجد سابق إصرار. ولذلك فإن المحكمة لابد أن تتأكد من نية الشخص عندما فعل فعلته، وهـذا هـو البعد الأخلاقي[٩٣].

ويوحد البعض على سبيل الخطأ بين الأخلاق والقـانون، ويعـد المبـادئ والقوانين هي الأخلاقيات التقليدية التي تعبر عن وجهة النظر الأخلاقية للمجتمـع

٩٢- دينيس لويد، فكرة القانون، ترجمة سليم الصويص، مراجعة سليم بسيسو، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٨١. ص٧٠.
93 - M. Thompson, Ethics, P. 164.

ككل[٩٤]. ولذا فعند هؤلاء "طالما ذلــك العمــل قانونيــا، إذن فهــو مقبــول أخلاقيا"[٩٥].

ورغم وجود تداخل بين القانون والأخلاق في معظم الأحيان، فإنه لا يمكــن التوحيد بينهما كلية وكأهما شيء واحد؛ لأن هناك أفعالا لا يحرمها القانون، ومع ذلك هي محرمة أخلاقيا. فإذا كان الغش من الأمور اللاأخلاقية وغــير القانونيــة أيضا، فإن هناك أشياء بمعزل عن سلطة القانون مع أنها غير أخلاقية بالمرة. ومن ثم يجب أن يراعيها القاضي[٩٦]. فمحاولة شركة ما إفساد الحملة التسويقية لشركة ما دون خرق القانون، قد يعد غير مخالف للقانون، مع أنه ضد الأخلاق، فليس كــل مناورة تنافسية قانونية يمكن اعتبراها عملا لا يتعارض مع الأخلاق[٩٧].

ولذا يقول ستون :"إنه شيء غريب جدا – وخطير اجتماعيا أيضا – أن يتم تشجيع مديري المؤسسات على الاعتقاد بأن مسئولياتهم لا تمتــد وراء القــانون، وذلك حتى يلزمهم القانون بشيء مخالف... ونحن لا نشجع الناس على الاعتقــاد في ذلك"[٩٨].

وأحيانا ما يكون القانون قاصرا عن حصر ما هو غير أخلاقي، بل قد يعتبره قانونيا! مثل التفرقة بين الجنسين والتفرقة العنصرية في الولايات المتحدة الأمريكية، فقد كانتا قانونيتين قبل إصدار قانون الحقوق المدنية سنة ١٩٦٤. ويــرى ن. إي.

94- Ibid., P. 151.

95- N. E. Bowie, "Fair Markets", Journal of Business Ethics, 7, 1988, 89 – 98.

96-R. Dworkin,Taking Rights Seriously, Cambridge, Harvard University Press, 1978, P. 23.

97-C. S. Stone, Where the Law Ends: The Social Control of Corporate Behavior. New York, Harper & Row, 1975, P. 94.

98 - Ibid.

بويه N. E. Bowie أن المبدأ الذي ينص على أنه "إذا كان الشيء قانونيا فإنه أيضا يكون أخلاقيا – لا يعبر عن الحد الأدنى من مفهوم الأخلاقيات على الإطلاق؛ ويجب أن يتصرف الشخص بمجموعة واسعة من المعايير الأخلاقية Moral Standards"(٩٩).

وبالتالي فإنه يجب التمييز من حيث المبدأ مع كونج(١٠٠) بين مستويات القانون والأخلاق، لاسيما أن هذا التمييز له أهمية خاصة في مجال الحقوق الإنسانية. إن للجنس البشري حقوقا أساسية صيغت في إعلانات حقوق الإنسان المختلفة، ويتوازى معها مسئوليات كل من الدولة والأفراد في احترام وصون هذه الحقوق. هذه هي الالتزامات القانونية. وهنا نكون في مستوى القانون: القوانين والنظم القضائية والشرطة. ويعني ذلك عمليا أنه يمكن فحص واختبار السلوك الخارجي وفقا للقانون، إذ يمكن الاحتكام إليه مبدئيا وتطبيقه بالقوة (باسم القانون).

غير أن للجنس البشري، في الوقت ذاته، مسئوليات ممنوحة بالفعل مع خصائصهم الشخصية، ولا ترتكز على أية قوانين، فهناك التزامات أخلاقية غير مثبتة في القانون. وهنا نكون في مستوى الأخلاق: الضمير والقلب والعقل. والقانون لا يستطيع الكشف عن الباطن، ولا يمكنه فحص الداخل، فالبواطن الأخلاقية، لا يمكن وضعها تحت القانون، ناهيك عن فرضها بالقوة (الأفكار حرة).

والأمر الذي يمكن استنتاجه من ذلك كله أنه من العسير إيجاد أخلاق شاملة للإنسانية يمكن اشتقاقها من حقوق الإنسان فقط، وكون هذه الأخلاق الشاملة

---

99 - Bowie. "Fair Markets" P. 93 F.

100-Hans Kung, A global ethics for global politics and economics, p. 102.

مقصودها الجنس البشري، فيجب أن تغطي أيضا المسئوليات الإنسانية التي كانت موجودة حتى قبل القانون. فقبل تصنيف أية قوانين أو سلطات تشريعية كان هناك الاستقلال الأخلاقي ومسئولية الضمير لدى الفرد، والتي كانت بدورها لم تكـــن لترتبط فقط بالحقوق الأساسية وإنما أيضا بالمسئوليات الأساسية.

إن التمييز بين القانون والأخلاق قد أفرز نتائج هامة، ذلـــك لأن القـــانون والأخلاق ليسا متماثلين بداهة بل يمكن الفصل بينهما، فالقانون لا يستطيع القيام بوظيفته في أحيان كثيرة، ويبدو هذا واضحا على نحو خاص في عالم السياسة، كما حدث في حرب يوغسلافيا بداية التسعينيات من القرن الماضي، وذلك عندما افتقد الصرب واليوغسلاف الإرادة الأخلاقية حول معاهدة بديهية، إذ لا يمكن التأكـــد من هذه الإرادة الأخلاقية أو على الأقل فرضها بالقوة، وذلك من أجـــل مراقبـــة وقف إطلاق النار الذي تم التفاوض عليه. الأمر الذي جعل هذه الاتفاقيـــة الـــتي وقعتها القوي الكبرى وشروطها القانونية غير ذات نفع، إذ اســـتمر الـــصرب في خوض غمار الحرب ضد البوسنة والهرسك في كل مرة كانت تسنح الفرصة لذلك مع إيجاد أي مبرر سياسي أو قانوني. إن فهم المبدأ الأساسي للقانون الدولي من أن "المعاهدات يجب احترامها والتقيد بها" يعتمد بشكل حاسم على الإرادة الأخلاقية لطرفي المعاهدة، قد تحتاج فقط لإضافة الكلمة السرية للقائد الألماني بـــسمارك "أن يبقى الوضع على ما هو عليه"، غير أنه لا يمكن أيضا ضمان ذلك لأيـــة معاهـــدة قانونية تتمتع بقوة وقداسة، وذلك عندما يعلن أحد الطرفين أنها لم تعد ســـارية في موقف متغير[١٠١].

101 - Ibid., p. 103.

وعلى مستوى القانون الدولي، أشار ماكس هوبر(١٨٧٤-١٩٦٠) في عام ١٩٥٠ إلى التمييز بين القانون والأخلاق. وفي ثنايا فكرته أوضح هوبر، الـذي كان محاميا سويسريا ذائع الصيت إضافة إلى ترؤسه محكمة العدل الدولية بلاهـاي في الفترة من ١٩٢٥ إلى ١٩٢٨، وكذلك هيئة الصليب الأحمر في الفتـرة مـن ١٩٢٨ إلى ١٩٤٥، أوضح مفهوما لما أسماه "أخلاق دولية" تسمو فوق القانون، تقف من خلفه وتعلوه، وبالتالي فهي ليست في أصل القانون. بالنسبة لمحـامي في القانون الدولي تبدو مسألة مبدأ أنه "لا الأخلاق ولا القـانون يمكنـهما إثبـات وجودهما على المدى الطويل دون وجود سلطة لأخلاق تقف خلفهما، تـأتي مـن عالم مختلف وأعلى وتقوم بطرح تعريف مجرد للأخلاق". فيما يتعلق بالقانون الدولي والذي يمنح الدول ذات السيادة حرية واسعة جدا للتحـرك الـسياسي، فـإن للأخلاق وظيفة إعطاء معايير ووضع حدود لهذه المنطقة العريـضة مـن العمـل السياسي(١٠٢).

لذلك يختزل قول مأثور روماني القضية بقوله :"ما فائدة القـوانين بـدون الأخلاق، بدون نزعة أخلاقية، بدون واجب ضميري يـساندها؟"، فـلا فائـدة لاتفاقية سلام ليست سوى حفنة من الأوراق فقط ضلت طريقها داخـل أدمغـة البشر وقلوبهم نظرا لكونها ليست عملا عقلانيا محضا. ولن يكون هنـاك تجـاوز للحقيقة إذا اعتمد تحقيق السلام والعدالة والصفات البشرية على بصيرة ورغبـة الجنس البشري في تفعيل القانون، وبعبارة أخرى فإن القـانون بحاجـة لأسـاس أخلاقي من أجل نظام عالمي جديد، الأمر الذي يعني أنه: لا يمكن إنشاء نظام عالمي أفضل عبر فرض القوانين والمواثيق والقوانين المحلية وحدها. ويفتـرض الالتـزام

102 – Ibid.

المسبق بحقوق الإنسان إدراك المسئولية والواجبات التي يجب على العقل والقلب الإنساني الاهتمام بها والانكباب عليها في آن واحد. ولن يحظى القانون بالوجود الدائم دون وجود الأخلاق، لذا لن يكون هناك نظام عالمي جديد في ظل عدم وجود أخلاق عالمية تنطوي على الحد الأدنى الأخلاقي المشترك.

وهكذا لا تعني هذه الأخلاق العالمية كونها أخلاقا للعالم في ضوء نظرية فلسفية أو لاهوتية واضحة للمواقف والقيم والمعايير الأخلاقية، بل تعني الموقف الإنساني الأخلاقي الأساسي المفهوم والمتعارف عليه على مستوى الفرد والجماعة[١٠٣].

وما ينسحب على الأخلاق العالمية ينسحب بالضرورة على أخلاق مجتمعنا؛ لأن القانون بحاجة لأساس أخلاقي من أجل أن ينهض مجتمعنا، ولن يحظى القانون بالوجود الدائم دون وجود الأخلاق، لذا لن يكون هناك نظام جديد في ظل عدم وجود أخلاق في مجتمعنا.إن مجتمعنا فيه كثير من القوانين، لكن الناس تحتال عليها، لأنه لا توجد أخلاق حقيقية، رغم أن من المفترض أن الناس يؤمنون بالله، لكن حتى الإيمان يحتالون عليه ويبررون أفعالهم بطريقة غريبة من أجل تحقيق مطامعهم الخاصة التي تعيق التقدم العام! فعندما يعمل كل فرد من أجل مصلحته الضيقة التي تتعارض مع مصلحة الجميع لا يمكن أن تأمل أي دولة في التقدم، لاسيما إذا كانت هذه فلسفة الفرد بصرف النظر عن موقعه كمواطن عادي أو صاحب منصب أو من أهل السلطة!

103 – Ibid., p. 104.

ويبقى تساؤل جوهري: كيف يمكن صوغ واجبات هذه الأخلاق في مصطلحات محددة؟ وعلى أية أسس يتم إصدار أحكام معيارية ملموسة يخضع لها الجميع دون استثناء بسبب المال أو السلطة؟ هل يجب على المرء البدء من الصفر مع الاحتكام إلى العقل النقدي المستقل؟ أم يمكن للتقاليد الدينية والأخلاقية طرح نقاط التقاء من أجل صياغة أخلاق الحد الأدنى كأخلاق عالمية؟

*** كيف يمكن تحديد وصياغة أخلاق الحد الأدنى؟**

من أجل تجنب أي إساءة للفهم يجب التأكيد مرة أخرى أن أخلاق الحد الأدنى أو الأخلاق العالمية لا تعني أيديولوجية جديدة ولا تعني هيمنة مذهب واحد على مذاهب أخرى. وكما أشرت ألفا، فإن الحد الأدنى من الأخلاق يعني إجماعا أساسيا حول قيم ملزمة ومعيار ثابت ومواقف شخصية أساسية لا يمكن لأي جماعة هديدها عاجلا أو آجلا عبر الفوضوية أو ديكتاتورية جديدة. وعندما يثور التساؤل حول إجماع أخلاقي أساسي، فيجب أن نتجنب الكلمات المثالية الرنانة مثل "الحقيقة والعدالة والإنسانية"، وأن نقوم مباشرة بتحديد مضمون هذا الإجماع عن كثب.

وعلى هذا إذا ما أردنا أن نجعل الأخلاق العالمية أكثر تعينا يجب في البدء طرح السؤال المنهجي الآتي: ما المعيار الذي يمكن وفقا له تحديد أخلاق الحد الأدنى المشترك؟

يمكن هنا الاستفادة من محاولة كونج[١٠٤] للوصول تحديد أخلاق الحد الأدنى المشترك، أو على حد تعبيره "أخلاق عالمية"، لأن تلك المحاولة بالفعل تجنبت كثيرا من المزالق التقليدية، ومن ثم يمكن الاستفادة منها من حيث المنهج وطريقة

104- Ibid., p. 105f.

التفكير. فإذا ما أخذنا محاولته مأخذ الجد عبر مصطلحات الفلسفة والعلوم السياسية واصطلاحات والزر المفيدة في كتابه "نحيل وسميك"[105]، فإنه يجنب تفادي الدخول في نقاشات حول المسائل الخلافية التي تثير المشاكل، وتفادي أخلاق الحد الأقصى"السميكة" التي تعبر عن خصوصيات ثقافية أو دينية أو سياسية[106].

ومع هذا يجب أن يكون النقاش مرتبطا بالمستويات السياسية والاقتصادية ويدعم القوى التي تعمل من أجل اقتصاد عادل، ونظام سياسي ديمقراطي، ونظام اجتماعي منصف. لكن إذا أراد مثل هذا الشكل المتعين التناول المباشر لقضايا العالم السياسية والاقتصادية، مثل صراع الشرق الأوسط أو إيجاد حل لأزمة الدين، فسيتم في الحال رسم شكل متعين "سميك جدا" وسط المواجهات والنقاشات السياسية العالمية المضطربة. وسوف يؤدي إلى تعميق الخلاف الأخلاقي وتوسيع الانشقاق السياسي وليس لرأب صدوعه، لذلك لا توجد نظرية غربية حديثة على وجه الخصوص تعنى بالدولة والمجتمع يمكنها الافتراض المسبق للشكل المتعين.

ومن أجل الوصول للشكل المتعين لأخلاق الحد الأدنى يجب منذ البداية من وجهة نظر كونج تفادي ثلاث نهايات مميتة:

١-تكرار إعلان حقوق الإنسان: أي شكل متعين للأخلاق يجب أن يوفر الدعم لإعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان الذي يعاني من الإهمال والتجاهل والخرق. أما إذا تكرر عرض إعلان حقوق الإنسان فلن يكون ذلك شكلا

105- Walzer, Thick and Thin : Moral Argument at Home and Abroad, p. 4,7.
106- Ibid.

متعينا، وكما رأينا من قبل فإن الأخلاق أكثر من القانون، والواجب الأخلاقي أكثر من كونه مجرد واجبات قانونية.

٢-بيانات أخلاقية رنانة: أي شكل واضح للأخلاق يجب ألا يخشى عرض الحقائق والمطالب غير المريحة بوضوح تام، ويجب عدم إغفال أية قضية ذات علاقة، لكن إذا تم المزايدة على أية قضية، وتم التحذير من أية مسألة، وإذا تاهت مرة أخرى القضايا الحيوية في أحراش الإدانة والتعاليم الأخلاقية، فلن يمكن حل أية قضية عويصة، كما يحدث دائما في معظم القضايا التي نناقشها! فإن مثل هذا الطرح سوف يلاقي -وهناك ما يبرر ذلك- معارضة من بعض التيارات، وبالتالي لن ينتج أي شيء قابل لأن يصبح محل إجماع. فعندما يتم الخوض في قضايا خلافية بما تحمله من جدل محتدم بين الجماعات والتيارات المختلفة فإن هذا سوف يؤذن بنسف مثل ذلك الشكل المتعين من البداية.

٣-مواعظ دينية حماسية: أي شكل واضح لأخلاق الحد الأدنى المشترك يجب أن يتلاشى الحماس الإنشائي الذي يجر الناس بعيدا عن الواقع. إن تقديم شعارات عامة جدا وحلولا وهمية لا تتضمن التعاطي بجدية مع الظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الغارقة في تعقيدات المجتمع، سوف يكون منعزلا عن الواقع، ومن ثم بعيدا عن السير نحو طريق مشترك. إننا مقتنعون بأن العالم المعرفي الموجود ليس النهائي والمطلق والأعلى وأن هناك عالما روحيا حقيقيا. لكن حلول مشاكل الناس تنبع من الواقع المعاش، لا من المواعظ. والدين نفسه يحثنا على التفكير العلمي والواقعي وعلى الأخذ بالأسباب(١٠٧).

107-Hans Kung, A global ethics for global politics and economics, p. 10٦.

ومن ثم إذا ما أراد المرء الشروع في تشكيل أخلاق عالمية مشتركة متعينة (أي أخلاق الحد الأدنى)، بل وحتى صياغتها، فيجب الوفاء بالمعايير الشكلية الآتية:

١- أن يكون مرتبطا بالواقع، يجب أن يرى العالم بشكل واقعي وكما هو، وليس فقط كما يجب أن يكون، لذا يجب أن تكون نقطة الانطلاق دائما الموجود مع السير منه إلى المطلوب، يجب أن يدرك الأهمية الحقيقية للمعايير التي تبدو أخلاقية من الوهلة الأولى. من الممكن البدء من خبرات سلبية مؤكدة، ليس من السهل دائما تحديد ما هو إنساني وأخلاقي فعلا، لكن أي واحد يمكن أن يعطي أمثلة عديدة لما هو فعلا غير أخلاقي وغير إنساني.

٢- أن يلج إلى مستويات أخلاقية أعمق، مستويات القيم الملزمة والمعايير المتعذر تغييرها والمواقف الداخلية الأساسية، ويجب ألا يتوقف فقط عند مستوى القوانين والحقوق المصنفة قانونا والأقسام التشريعية، ولا عند المستوى السياسي لاقتراح حلول سياسية ملموسة.

٣- أن يكون مفهوما إجمالا، إذ يجب تجنب الجدل التقني والرطانة الأكاديمية، بل يجب التعبير عن كل شيء في لغة بسيطة على الأقل يفهمها القارئ العادي.

٤- أن يكون قادرا على تأمين إجماع، يجب العمل من أجل إجماع أخلاقي وليس إجماع عددي فقط، لذلك يجب تجنب البيانات المنكرة بداهة لتراث ديني أو أخلاقي معين والذي يعد اعتداء على المشاعر الدينية[١٠٨].

إن أي شخص يضع في اعتباره مدى صعوبة الصفات المطلوبة لصياغة إجماع أخلاقي على أخلاق الحد الأدنى لن يندهش إذا رأي الشكاك والمتشائمون في

---

108 - Ibid., p. 107.

مشروع من هذا القبيل أمرا مستحيلا كليا أو جزئيا. لذلك يلزم أن يوضح لهؤلاء الشكاك والمتشائمين أنه في سبيل نقاش منهجي يجب تقديم هذه الشروط الشكلية كما لو كانت بديهية، غير أنها عمليا لازمة كنتيجة منطقية وكان يجب استنباطها بكد في ثنايا عملية الوصول إلى أقرب تعريف للمضمون المحدد لأخلاق الحد الأدنى، وبعبارة أخرى فإن نقاشا حول إمكانية صياغة مثل هذه الأخلاق يظل غير محدد.

هذا فيما يتعلق بالمعايير الشكلية أو المنهجية، والسؤال الآن: كيف يمكن تحديد أخلاق الحد الأدنى من حيث المضمون؟

لا يزال العالم مبتلا بالتطرف الديني والوعظ المتطرف البعيد عن هموم الناس، ولا تزال الممارسات الإرهابية تتم باسم الدين. لكن هذا لا يمنع من الإشارة إلى الدور الإيجابي للدين خاصة فيما يتعلق بالأخلاق الإنسانية العامة. وبالرغم من كل إجراءات العلمنة والاستهلاكية، فإن الدين يؤلف واحدة من أعظم الإضافات للجنس البشري، والدين كمستودع الحكمة رغم قدمه لم ينضب معينه قط.

إن معايير الحد الأدنى التي تجعل اجتماعية العيش ممكنة تظل جميعها من الأهمية بمكان. وبدون ضابط ذاتي أخلاقي سوف يرتد المجتمع إلى حياة الغابة مرة أخرى.

وفي عالم متغير يتعرض المجتمع المصري والعربي لحاجة ملحة لأساس أخلاقي، تكون فيه أولوية الأخلاق على السياسة واضحة على نحو مشجع، حيث يجب أن تفوق الأخلاق كلا من السياسة والقانون أهمية. ذلك لأن العمل السياسي مرتبط ارتباطا وثيقا بالقيم والاختيار والأخلاق، لذلك من الضروري أن تعي القيادات السياسية ذلك، تعي ذلك بالإدراك العقلي أو حتى عن طريق إجبار الجماهير لها على احترام الأخلاق. وليس هذا مطلبا مثاليا؛ ففي البلاد المتقدمة، مثل الولايات

المتحدة، تم إجبار كلينتون على قول الصدق، وما قامت عليه الدنيا وقعدت إلا لأنه كذب على الشعب، رغم أن كذبه هذا كان في قضية شخصية. إن مؤسساتنا تحتاج معاودة الإخلاص للمعايير الأخلاقية، ويمكننا إيجاد مصدر هذا الإخلاص في الدين والتراث الأخلاقي، اللذين يحويان الموارد الروحية والتي يمكن بدورها منح مفتاح أخلاقي لحل التوترات الاجتماعية والاقتصادية والدينية التي نعيشها. ولا شك أن السياسيين يدركون أيضا أن أخلاق الحد الأدنى ليست بأي حال من الأحوال بديلا عن القرآن والتوراة والإنجيل أو الباجافاد جيتا أو كلام بوذا أو أقوال كونفوشيوس أو أي كتاب مقدس، بل ترتبط ببساطة بإجماع الحد الأدنى الأخلاقي المتعلق بقيم ملزمة ومعايير غير قابلة للنقض ومواقف أخلاقية يمكن للجميع الإقرار بها رغم التباين السياسي أو الاجتماعي أو حتى العقائدي فيما بين التيارات، كما يمكن لغير المتدينين أيضا دعمها[١٠٩]. إن التحالف بين الجميع والاتفاق على عدم خرق أخلاقيات الحد الأدنى، بات أمرا ضروريا.

إن الإنسان يعامل بشكل غير إنساني في كل كثير من المؤسسات، حيث تسلب الفرص وتقيد الحرية، وتداس الحقوق الإنسانية بالأقدام، ويتم تجاهل الكرامة الإنسانية. فلا تزال الرشوة والوساطة والمحسوبية والمال هي المعايير الحاكمة للسلوكيات. ومن أسف فإن القوة –سواء قوة المنصب أو المال أو النفوذ أو العائلة– هي التي تصنع الحق! مع أنه من البدهي أن القوة ينبغي ألا تصنع الحق. فلابد أن يكون مبدأ "الاستحقاق" هو المعيار، لأن الاستحقاق هو الذي يصنع الحق، والحق هو أيضا معيار الاستحقاق.

109-Interaction Council, In Search of Global Ethical Standards, Vancouver Canada 1996, No. 13.
Kung, A global ethics for global politics and economics, pp. 108-9.

ومن الواجب في أخلاق الحد الأدنى أن يعامل كل إنسان إنسانيا! وهذا يعني أن كل إنسان دون تمييز على أساس السن والجنس والعنصر واللون والقدرة الجسدية والذهنية واللغة والدين والموقف السياسي والمنشأ الاجتماعي والقومي، لديه كرامة غير قابلة للمساس ولا يمكن التصرف فيها بمنحها أو الحرمان منها[110]. فيجب على الجميع احترام معيار الإنسانية، ويجب أن يكون الناس أيضا هم غاية كل قانون أو سياسة، وليسوا فقط مجرد وسائل، فلا يجب خضوعهم للاستغلال التجاري والتصنيعي في السياسة والاقتصاد والإعلام والمعاهد البحثية والهيئات الصناعية، لا أحد "يعلو فوق الخير والشر"، لا إنسان ولا طبقة اجتماعية، ولا جماعات النفوذ، ولا الشرطة ولا الجيش، ولا رجال النيابة والقضاء، ولا حتى قيادات الدولة.يعني لابد أن تنتهي الاستثناءات، والامتيازات الخاصة، لكل هذه الطوائف، لابد أن تنتهي دولة النفوذ! ومادام هناك العقل والضمير، فيجب على كل إنسان أن يتصرف على نحو إنساني صادق، أن يفعل الخير ويتجنب الشر[111].

وتدور أخلاق الحد الأدنى على المبدأين الأساسيين التاليين عند كونج:

١ – كل إنسان يجب أن يعامل على نحو إنساني.

٢ – ما تتمناه من الآخرين، افعله لهم.

لكن ألا يمكن مخالفة كونج هنا في أن هذين المبدأين يمكن ردهما إلى مبدأ واحد فقط؛ فالمبدأ الأول متضمن بالضرورة في المبدأ الثاني؛ فإذا كنت أتمنى من الآخرين

110 – Kung and Kuschel(eds.), A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions, London and New York 1993. (n.19), p. 18.
111 – Ibid., p. 22ff.

أن يعاملوني على نحو إنساني فيجب عليّ أن أعاملهم على نحو إنساني؛ وبالتالي فمبدأ "كل إنسان يجب أن يعامل على نحو إنساني" متضمن منطقيا في مبدأ "ما تتمناه من الآخرين، افعله لهم". ومن ثم فأخلاق الحد الأدنى تدور على مبدأ واحد.

وبصرف النظر عن هذا الاختلاف، يرى كونج أنه من الواجب أن يصبح هذان المبدآن معيارا غير قابل للنقض وغير مشروط لجميع نواحي الحياة، للأسرة والمجتمع. وعلى أساس هاتين المبدأين يمكن إضافة خمسة توجيهات غير قابلة للنقض:

١- الالتزام بإتقان العمل.

٢- الالتزام بالتسامح والتضامن الثقافي وحياة الصدق.

٣- الالتزام بثقافة اللاعنف واحترام الحياة للجميع.

٤- الالتزام بثقافة المساواة في الحقوق والشراكة بين الرجال والنساء، ويجب أن يحترم بعضنا البعض.

٥- الالتزام بإيجاد نظام اقتصادي عادل قائم على النزاهة والأمانة.

ونظرا للدور الهام الذي يلعبه الالتزام بالصدق والمصداقية في العلاقة مع أخلاق السياسيين، فإنه قد يكون مفيدا رؤية كيفية صياغة كونج لذلك الالتزام الخاص لخلق المصداقية بأسلوب أولي، وبالطبع هذا ليس للسياسيين وحدهم: تسعى أعداد كبيرة من الناس في مجتمعنا إلى العيش بأمانة وصدق، غير أننا نرى في كل أنحاء المجتمع بل والعالم مظاهر الكذب والغش والاحتيال والنفاق والأيديولوجية والديماجوجية. فهناك السياسيون ورجال الأعمال الذين يستخدمون الكذب وسيلة للنجاح، ووسائل الإعلام التي تنشر الدعاية

الأيديولوجية بدلا من التقارير الدقيقة، والتضليل بدلا من المعلومات، والمصالح التجارية الخبيثة بدلا من الولاء للحقيقة. والعلماء والباحثون الذين يكرسون أنفسهم في برامج سياسية أو أيديولوجية مشكوك فيها أخلاقيا أو في جماعات المصالح الاقتصادية، أو في من يبرر البحث الذي ينتهك القيم الأخلاقية الأساسية. ورجال الدين الذين يقصون الأديان الأخرى ويقللون منها وينشرون التطرف والتعصب بدلا من الاحترام والتفاهم. إننا نجد في الدين والتقاليد الأخلاقية وصية "لا تكذب"، أو بصيغتها الإيجابية: "تكلم بصدق". وإذا تم إعادة النظر من جديد في تداعيات هذا التوجيه القديم نجد أنه لا يحق لامرأة أو رجل أو مؤسسة أو دولة أو أي هيئة دينية الكذب على الآخرين. وهذا ينطبق بصورة خاصة على: أولئك الذين يعملون في وسائل الإعلام الذين نثق في حرية تقاريرهم من أجل الحقيقة، والذين نمنحهم وظيفة المراقبة والنقد، إنهم ليسوا فوق الأخلاق، ويجب عليهم احترام كرامة الإنسان والحقوق والقيم الأساسية، ولا يجب عليهم التدخل في شئون الآخرين الخاصة، ولا التلاعب بالرأي العام أو تشويه الحقيقة. وكذلك الفنانون والكتاب والعلماء الذين نثق في حريتهم الإبداعية والأكاديمية، هم ليسوا في حل من المعايير الأخلاقية العامة ويجب عليهم خدمة الحقيقة. والأمر نفسه بالنسبة إلى قادة الدول والسياسيين والأحزاب السياسية، أولئك الذين نأتمنهم على حريتنا، وعندما يكذبون ويزيفون الحقائق أمام شعوبهم، ويتهمون بالرشوة والقسوة في الشئون الداخلية والخارجية، ويتخلون عن المصداقية، فإنهم يستحقون ترك مناصبهم وانفضاض مؤيديهم عنهم. وخلافا لذلك يجب على الرأي العام مساندة السياسيين الذين يتحلون بالشجاعة والإقدام على قول الحقيقة دوما أمام شعوبهم. وأخيرا فإن ممثلي الجماعات والتيارات، الذين يثيرون الضغائن والكراهية والعداء

تجاه مخالفيهم من العقائد الأخرى، أو يشرعون الحروب الدينية، فإنهم يستحقون إدانة المجتمع لهم وانفضاض مناصريهم عنهم. وليس هناك عدالة بدون الصدق. ويجب أن يتعلم الشباب في المنزل والمدرسة التفكير والحديث والعمل بصدق، لديهم حق في المعلومات والتعليم كي يكونوا قادرين على اتخاذ قرارات من شأنها تشكيل حياتهم، وبدون قالب أخلاقي سيكون من الصعب عليهم التمييز بين المهم من غير المهم، وفي فيضان المعلومات اليومية، فإن المعايير الأخلاقية سوف تساعدهم على التبصر عندما تصور الآراء كحقائق أو يتم إخفاء المصالح أو المبالغة في الأهداف أو لوي وتحريف الحقائق. وكي نكون بشرا بصدق يجب علينا:ألا نخلط بين الاستبداد والتعددية، بين اللامبالاة والحقيقة. ويجب أن ننمي الصدق في جميع علاقاتنا بدلا من الغش والتضليل والانتهازية. ويجب أن نسعى للحقيقة والاستقامة غير القابلة للفساد بدلا من نشر أنصاف الحقائق الأيديولوجية والحزبية. ويجب أن نخدم الحقيقة بشجاعة ونتحلى بالثبات والثقة بدلا من الاستسلام للإقامة الانتهازية في الحياة على حد التعبير الرائع لهانز كونج[١١٢].

إن جماع الحد الأدنى الأخلاقي، بل كل أخلاق، مبدأ بسيط هو: عامل الناس كما تحب أن يعاملك الناس.. أو بصياغة أخرى: لا ترضى للناس ما لا ترضاه لنفسك..أو بصياغة ثالثة: حب لغيرك ما تحب لنفسك..أو بصياغة رابعة: افعل للغير ما تحب أن يفعله الغير لك.. أو بصياغة فلسفية: يجب أن تكون إرادتك متسقة مع نفسها.

إن القاعدة الذهبية التي اتفقت عليها كل الأديان والفلسفات، رغم الاختلافات الكبيرة بينها عقائديا وتشريعيا، هي:

112- Kung, A global ethics for global politics and economics, p. 113.

"عامل الناس كما تحب أن يعاملوك"

كثيرا ما اتجه والزر عالم الاجتماع الكبير إلى التوراة العبرية لتوضيح ملاحظاته حول الحد الأدنى الأخلاقي، لكن غيره من المعنيين بالقضية نفسها مثل كونج[113] لا يجدوا ما يمنعهم من الإشارة إلى التراث المسيحي والإسلامي، بل وإلى الإشارة إلى الأديان الأخرى، وسائر التراث الإنساني الفلسفي والأخلاقي.

لقد عرف التراث الإنساني قدرا كبيرا جدا من المأثورات الملموسة. وقضيتنا الآن ليست معايير الحد الأدنى فقط للأخلاق، بل إجماع الحد الأدنى، أي الإجماع الأساسي الاجتماعي الضروري على الحد الأدنى من الأخلاق. والاقتباسات ليست للتوضيح فقط، وإنما أيضا لإعطاء مضمون متعين. ويمكن للمرء حينئذ العثور على بعض "الأقوال" والتعاليم الأخلاقية العامة للسلوك الإنساني على اختلاف نظمه. وفي مجتمع اليوم يعني الإجماع الأخلاقي الاتفاق الضروري حول معايير أخلاقية أساسية يمكنها خدمة أصغر قاعدة ممكنة للتقدم الإنساني والعمل المشترك من أجل التقدم رغم جميع الفروق السياسية والاجتماعية والدينية.

ويمكن إيضاح هذا ببساطة من خلال القاعدة الذهبية للإنسانية التي نجدها في كل التراث الديني والأخلاقي العظيم، وهذه هي بعض تجلياتها وأنماطها:

كونفوشيوس(٥٥١-٤٨٩ ق.م) "الشيء الذي لا تريده لنفسك لا تفعله لشخص آخر"[114].

113- Ibid., p. 98-99.

114 - Confucius, Analects 15.23.

وفي الجينية Jainism: "على البشر أن يزهدوا في الأشياء الدنيوية ويعاملوا الخلق في العالم كما يريدون أن يُعاملوا"[١١٥].

وفي البوذية:" المكان الذي لا أشعر فيه بالفرح والبهجة سيكون كذلك بالنسبة له، وكيف أجبر شخصا على العيش في مكان لا أشعر بالسعادة فيه؟"[١١٦].

وفي الهندوسية: "لا يجب على الفرد أن يتصرف تجاه الآخرين بالشكل الذي يسيئه هو، هذا هو قلب الأخلاق"[١١٧].

وقال رابي هليل Rabbi Hillel (٦٠ ق.م-١٠م) في (مبحث السبت ٣١ أ-التلمود) :"لا تفعل للآخرين الذي لا تريدهم يفعلونه معك"[١١٨].

وقال المسيح:"الذي تريد الناس أن يفعلوه معك، افعله معهم"[١١٩].

وقال محمد صلى الله عليه وسلم :" أَحِبَّ لِلنَّاسِ ما تُحِبُّ لِنَفْسِكَ"[١٢٠]، وبصيغة ثانية :"لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"[١٢١].

---

115 – Sutrakritanga. I, 11,33.

116 – Samyutta Nikaya V, 353, 35-342, 2.

117 – Mahabharata, XIII, 114, 8 .

118 – Shabbat 31 a.

١١٩– إنجيل متى ٧ :١٢، إنجيل لوقا ٦: ٣١.

١٢٠– أخرجه الترمذي في السنن، بيروت، دار إحياء التراث العربي ، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون،بدون تاريخ. ج٤ /ص٥٥١.

١٢١– أخرجه البخاري ١٣، ومسلم ١٦٨ ، والترمذي ٤٦٦٧، والنسائي ٨١١٥ ، ٨١١٥ ، ٨١٢٦ ، وابن ماجه ١٢٦، والدارمي ٢٣٩٧ ، وأحمد بن حنبل ٣١٧٦، ٣٢٠٦، ٣٢٥١ ، ٣٢٧٢، ٣٢٧٢، ٣٢٧٨ ، ٣٢٨٩ ، ٤٧٠ ، وابن حبان ١٤٧١ ، ١٤٧١، و النسائي ٦٥٣٤ ، ٦٥٣٤، وأبو يعلى ٥٢٧٠ ، ٥٣٢٧، ٥٣٣٩ ، ٥٤٠٧ ، ٥٤٤٤، ٥٤٥٩ ، ٥٤٥٩، ٦٢٣، والطبراني ٢١٨، والطيالسي ١٢٦٨، والقضاعي ٢٦٣ ، ٢٦٤، وعبد بن حميد ١٣٥٥، والحاكم ٤١٨٦، والبيهقي ١٧٠.

وقال كنت:"اعمل كما لو كنت تريد أن تقيم الحكم الصادر عن فعلك قانونا كليا للطبيعة a Universal Law"[122]، أو بصيغة ثانية: "اعمل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أي شخص آخر كغاية As End لا كوسيلة As Mean"[123] أو بصيغة ثالثة: "اعمل كما لو كنت مشرع القانونLegislator"[124].

وذلك حتى لا تتناقض مع نفسك، فينبغي على الإرادة أن تكون متسقة مع نفسها. ومعنى أن تكون الإرادة متسقة مع نفسها- ببساطة- أن لا تتناقض مع ذاتها، والإرادة المتناقضة هي التي تعطي لنفسها حقا بينما تمنعه من الآخرين، وتسوغ لنفسها فعلا بينما تحرمه على سائر الناس، أي أن تبيح الإرادة لنفسها الغش -مثلا- بينما تحرمه على الآخرين! أن تبرر لنفسها الإهمال بينما تنقده في الآخرين! أن تسوغ لنفسها قبول الرشوة في حين تحرمها على الجميع! أن تكون فوضوية مع أنها تنتقد اللانظام عند باقي أفراد المجتمع! أن تمتنع من مساعدة المحتاج، بينما تطلب المساعدة عندما يكون صاحبها نفسه محتاجا! أن تستغل الآخرين بينما تحرم عليهم استغلالها! أو بعبارة بسيطة أن ترضى لنفسها ما لا ترضى للآخرين!

أليست هذه الإرادة المتناقضة هي كلمة السر في كل المواقف اللاأخلاقية- سواء الفردية أو الإقليمية أو الدولية- التي تخالف الحد الأدنى الأخلاقي الذي يحدده المبدأ الأخلاقي الذهبي :"عامل الناس كما تحب أن يعاملوك" بوصفه محل إجماع من الأديان وفلسفات الأخلاق؟!

122- M. Thompson, Ethics, P. 151.
123 -Ibid., P. 109.
124 -Korner, S., Kant, Canada, Penguin, 1955.p. 149.

خاتمة

رغم أن فلسفات الحداثة ناقشت العلاقة بين الأخلاق والدين، وانتهت فيها إلى علاقات متعددة، فإنها لم تنجح في الوصول إلى حد أدنى أخلاقي بين الدين وفلسفة الأخلاق؛ لأن بعضها كانت مهمومة بمحاولة الوصول إلى الحد الأخلاقي الأقصى؛ ومن ثم عملت على بناء منظومتها الأخلاقية كمنظومة تصل إلى قمة الهرم الأخلاقي على أنقاض الفلسفات الأخرى، بل وعلى حساب الدين، حيث جاءت ناقضة له بدرجة أو أخرى.

وبعضها وقعت في الامتثالية الاجتماعية والسياسية، ومن ثم لم تخرج عن النسبية الإقليمية، مثل الأخلاق المؤقتة أو حتى النهائية عند ديكارت. وبعضها الآخر تميزت بالصرامة التي تنوء بها الطبيعة الإنسانية؛ فهي أخلاق الحد المثالي الأقصى الذي لا يصلح لعامة الناس، ومن ثم لا مجال للحديث فيها عن حد أدنى أخلاقي، مثل فلسفة كنت. في حين استغرقت فلسفات أخرى في تحليل الآراء والقضايا الخلقية عن طريق تفكيك العبارات والألفاظ اللغوية المركبة، مثل فلسفات مور ورسل وفتجنشتين.

أما البعض الآخر من فلسفات الحداثة فلا يمكن أن تقوم معها أية أخلاق، مثل الوضعية المنطقية، والوجودية. في حين أحدثت فلسفات أخرى قطيعة تامة مع فلسفات الأخلاق الأخرى والأديان بعامة، مثل فلسفة نيتشه والفلسفة التفكيكية.

وقد تمكنت الأخلاق التطبيقية سواء كانت أخلاق الأعمال التجارية أو الأخلاق المهنية من الوصول إلى مواثيق أخلاقية مشتركة انطلاقا من معيار يمثل

حدا أخلاقيا يلتقي عليه أهل المهنة الواحدة، لكنها –كما قلنا– أخلاق مخصوصة بمجال مهني معين لا بالأخلاق بعامة.

ومن ثم كان من الضروري البحث عند الفلاسفة المتأخرين، أي الفلاسفة الأكثر معاصرة، عن "الحد الأدنى الأخلاقي"، باعتباره "النواة الأخلاقية" بين الدين وفلسفة الأخلاق، والتي تشكل إجماع جوهري على قيم ملزمة ومعايير محددة وسلوكيات أساسية يتم إقرارها من قبل الجميع. وقد وجدنا أن فريقا مثل ماكلنتير، وروورتي، وفوكولت، وبوبنر، يرون استحالة وجود إجماع عالمي على "الحد الأدنى الأخلاقي"، كما وجدنا البعض الآخر، مثل: فيلش، وليوتارد، يدافعون عن تعددية جذرية في موضة ما بعد الحداثة.

لكننا في وسط هذا الرفض وجدنا فريقا ثالثا من الفلاسفة المعاصرين أيضا، يرى أنه ربما يوجد جانب ما مشترك كامن بين أخلاقيات الجماعات المختلفة في العالم، وبحاجة للخروج إلى النور، أي توجد معايير أخلاقية لدى الجنس البشري على اختلاف الأمم والثقافات والأديان ولكنها بحاجة للكشف عنها، مثل مايكل والزر الذي تحدث عن المشترك الأخلاقي العام، و"النواة الأخلاقية" التي يجمع عليها الناس، والتي يطلق والزر عليها مبادئ "نحيلة". وأكد على أن وجود إجماع لا يعد ضروريا فيما يتعلق بالتمايز الثقافي"المبادئ السميكة"، الذي يحوي بالضرورة عناصر ثقافية خاصة ولا حصر لها.

ويمكن أن نضع في هذا الإطار فلسفتا جون رولز ويورجن هابرماس، حيث رأيا أن العالمية أساسية لأية فلسفة أخلاقية قابلة للتطبيق. والأول اعتبر أن وجود فكرة موسعة وممتدة للعدالة أمر ممكن من أجل تطوير مدلول الحق والعدالة والذي

يمكن تطبيقه أيضا على مبادئ ونظم القانون الدولي والعلاقات الدولية. وفي سبيل ذلك لم يقم رولز تصوره لمبادئ العدالة على أيّ تصوّر للخير تقدمه الأيديولوجيات أو الأديان؛ لأن تصوّرات "الخير" تفصلنا عن بعضنا البعض وتمنعنا، باختلافها وتعدّديتها الكبيرة، من الوصول إلى تصوّر مشترك للعدالة. لكن نظريّة رولز في العدالة كانت تسبح في الفضاء بعيدة عن الواقع؛ حيث أغفلت الالتزامات والولاءات المرتبطة بالتصوّرات الخاصّة للخير. وهذا ما حاول رولز أن يتلاشاه لاحقا، حيث سعى إلى مراعاة مسألة الحافز والالتزام الوطنيين، واقترح مفهوم "الإجماع عن طريق التقاطع" للتخلّص مما يؤول به الأمر إلى ما يشبه المأزق.

وقد وجدنا أن هذه النظرية تنطوي على العديد من الإشكاليات، فيما يتعلق بالولاء واستبعاد مفهوم الخير، والتحدي الحقيقي هو: كيف يمكن الوصول إلى مفهوم للخير تتفق الأغلبية على الحد الأدنى منه في إطار العقد الاجتماعي، فالخير موضوع الأخلاق من قديم وإلى الآن. ومع هذا فلا شك أن العدالة الإجرائية خطوة بالغة الأهمية وضرورية ضرورة قصوى في أخلاق الحد الأدنى المشترك.

مهما يكن من أمر، فمع أن رولز يختلف عن والزر، إلا أنه يظل يشاركه النظرة في أن النقاش النفعي يظل مبدأ منقوصا للالتزامات المعيارية. كما تختلف فلسفة والزر عن فلسفة هابرماس، إلا أنه يظل يشاركه أيضا النظرة في أن النقاش النفعي يظل مبدأ منقوصا للالتزامات المعيارية، وأن العالمية أساسية لأي فلسفة أخلاقية قابلة للتطبيق. فلقد ذهب هابرماس إلى أن العقل هو القاسم المشترك بين الإنسانية، وأنه يسمح لها بقدر من الاستقلال والحرية يمكن معه أن تكتشف القوانين الكونية، والتسليم بأن الذات العاقلة هي العنصر المشترك بين كل أفراد الإنسانية يعني التسليم مسبقا أن هناك ذوات عاقلة أخرى، وبالتالي لن تنتهي

الذات عند هابرماس إلى ما انتهت إليه من انقطاع وعزلة في فلسفة ديكارت. على هذا الأساس حاول هابرماس الوصول إلى الشمولية التي تعني الاعتراف المتبادل بين الجميع، كما تعني مشاركة كل الأطراف، كما حاول السعي إلى نمط من المخاطبة والفعل الاتصالي والفعل الكلامي ومجتمع الاتصال الذي هو الاستجابة العملية لفلسفة كونية شأن "أخلاق المخاطبة". .

وعلى مستوى القانون الدولي، أشار ماكس هوبر إلى ما أسماه "أخلاق دولية" تسمو فوق القانون، تقف من خلفه وتعلوه، وبالتالي فهي ليست في أصل القانون. فلن يحظى القانون بالوجود الدائم دون وجود الأخلاق، لذا لن يكون هناك نظام عالمي جديد في ظل عدم وجود أخلاق عالمية تنطوي على الحد الأدنى الأخلاقي المشترك.

ويمكن القول أن محاولة كونج للوصول إلى تحديد أخلاق الحد الأدنى المشترك، تجنبت معظم المزالق التقليدية، خاصة أنه قد استفاد من اصطلاحات والزر المفيدة في كتابه "نحيل وسميك"، وتفادي الدخول في نقاشات حول المسائل الخلافية التي تثير المشاكل، وتفادي أخلاق الحد الأقصى"السميكة" التي تعبر عن خصوصيات ثقافية أو دينية أو سياسية. كما تفادي إلى حد ما النهايات المميتة، مثل تكرار إعلان حقوق الإنسان، والبيانات الأخلاقية الرنانة، والمواعظ الدينية الحماسية.

وتدور أخلاق الحد الأدنى عنده على مبدأين أساسيين، لكننا وجدنا أنه يمكن مخالفة كونج هنا؛ فهذان المبدآن يمكن ردهما إلى مبدأ واحد فقط؛ فمبدأ "كل إنسان يجب أن يعامل على نحو إنساني" متضمن منطقيا في مبدأ "ما تتمناه من الآخرين، افعله لهم". ومن ثم فأخلاق الحد الأدنى تدور على مبدأ واحد هو:

"عامل الناس كما تحب أن يعاملوك". وهذا المبدأ يقوم على قاعدة عدم التناقض؛ فالإرادة المتناقضة هي التي تعطي لنفسها حقا بينما تمنعه من الآخرين، وتسوغ لنفسها فعلا بينما تحرمه على سائر الناس.

وهكذا ثبت أنه رغم التباينات بين الأديان بعضها البعض، ورغم التعارضات بين فلسفات الأخلاق حول طبيعة الخير.. رغم كل تلك الاختلافات على كل جانب وبين كل جانب وآخر، فإن ثمة نواة أخلاقية تمثل الحد الأدنى الأخلاقي المشترك بينها جميعا. وليست أخلاق الحد الأدنى أيديولوجية جديدة، وليست تعاليم من قبيل البنية الفلسفية المذهبية الفوقية. ولا تعني فلسفة منفردة أو دينا بعينه. ولا تنشد جعل الأخلاق المحددة للأديان المختلفة بمثابة أمرا ثانويا أو نافلة. إنها فحسب تقوم على قاعدة ذهبية واحدة تنبثق عنها معايير أخلاقية أساسية تشمل الحق الأصيل في الحياة والمعيشة الكريمة، والمعاملة العادلة من الأفراد وأيضا من الدولة، والاندماج الذهني والجسدي في المجتمع. إن أخلاق الحد الأدنى هي إجماع جوهري على قيم ملزمة ومعايير محددة وسلوكيات أساسية يتم إقرارها من قبل جميع الفلسفات على اختلاف أيديولوجيتها وكل الأديان على اختلاف عقائدها.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

*أولا- المصادر الأجنبية:

- Bentham, An introduction to Principles of Morals and Legislation, London, Athlone Press,1970.
- Habermas, J., Moral Consciousness and Communicative Action, Oxford, 1990.
- Habermas, J., Philosophical Discourse of Modernity, Oxford, 1990.
- Habermas, J., The New Conservatism, Oxford, 1990.
- Habermas, J., Theory of Communicative Action I-II, Oxford 1986, 1989.
- Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, Lectures of 1827. Ed. P.C. Hodgson, tr. by R.F. Brown, P.C. Hodgson, and J.M. Stewart with the assistance of H.S. Havis. University of California Press, 1988.
- Hegel, Phenomenology of Spirit, tr. By A. V. Miller, Oxford, 1977.
- Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, London, The Fontana Library, 1971.
- James, W., "Reflex Action and Theism" in: The Will to Believe and other essays in popular philosophy.
- James, W., The Will to Believe and other essay in popular philosophy, New York, Dover Publication, 1956.
- Kant, Critique of Judgment, Tr. By J. C. Meredith, Oxford, 1957.

- Kant, Critique of Practical Reason, tr. By L. W. Beck, Indianapolis, Bobbs – Merrill, 1956.
- Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, tr., T. M. Greene and H. H. Hudson. Chicago, The Open Court Publishing Company (Ger. 1793), 1934.
- Kung and Kuschel (eds.), A Global Ethic : The Declaration of the Parliament of the World's Religions, London and New York 1993.
- Kung, H., A global ethics for global politics and economics, translated by John Bowden from German. oxford, oxford University Press, 1997.
- Rawls, J., "The Law of Peoples", in S. Shute and S. Hurley (eds.), On Human Rights, New York, 1993.
- Rawls, J., A Theory of Justice, Cambridge, Mass, 1971.
- Walzer, M., Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality, New York, 1983.
- Walzer, Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad, Notre Dame/2nd. 1994.

* ثانيا- المراجع الأجنبية:

- Academic American Encyclopedia, New Jersey, Arete, 1980, vol.18.
- Bourke, V.J., Ethics. New York, Macmillan, 1951
- Bowie, N. E., "Fair Markets," Journal of Business Ethics, 7, 1988.
- Brandt. R., Ethical Theory. New Jersey, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1959.
- Brunner, E., The Divine Imperative, Philadelphia, the West Minster Press, 1947.
- Brzszinski, Z., Out of Control: Global Turmoil on the Eve of the 21st Century, New York, 1993.

- Cassirer, E., Kant's Life and Thought, trans. By J. Haden. New Haven and London, Yale University Press, 1981.
- Cassirer, Rousseau, Kant and Goethe, trans. by Gutmann and Randall, Princeton University Press, 1945.
- Charlesworth, Philosophy and Linguistic Analysis, Pattsburg, Duguese Univrersity, 1959.
- Cottingham, J., A Descartes Dictionary, Oxford, Blackwell, 1994.
- Dworkin, R., Taking Rights Seriously, Cambridge, Harvard University Press, 1978.
- Encyclopedia Britannica, "Personalism", 2002.
- Ferrell and Frederick, Business Ethics. Third Edition, New York, Houghton Mifflin Company, 1997.
- Friedman, R. Z., "Hypocrisy and the Highest Good: Hegel On Kant's Transition from Morality to Religion" Journal of the History of Philosophy 24: 4 October, 1986.
- Friedman, R. Z., "The Importance and Function of Kant's Highest Good", Journal of History of Philosophy, 22 : 3 July, 1974.
- Green, D., Reinventing Civil Society, London, Institute of Economic Affairs, 1993.
- Guthrie , W. K., A History of Greek Philosophy ,vol. 3, 1969.
- Interaction Council, In Search of Global Ethical Standards, Vancouver Canada 1996, No. 13.
- Kevin, H., "Jacques derrida: introduction" in: Graham ward (editor), the postmodernism god, oxford, Blackwell publishers, 1997.
- Kolakowski, Leszek, Positivist Philosophy :from Hume to the Vienna Circle, trans. By Norbert Guterman, 1972.
- Korner, S., Kant, Canada, Penguin, 1955.

- L.T. Hobhouse, Morals Evolution, London, Chapman and Hall, Ltd., 1908.
- Lewis,H.D., Philosophy of Religion. London, Warwick Lane, 1975. p. 239.
- Louis L. O., "Hellenistic Age"in: Academic American Encyclopedia, Vol., 10.
- Melvin Croan,"Communism",in: Academic American Encyclopedia, Vol., 5.
- Mortimer,R.C. Christian Ethics, London, Hutchinson's University LIBRARY, 1950.
- Richard t. De George, Business Ethics. 2nd ed., New York, Macmillan, 1986.
- Rosenthal, M. & Yudin, A dictionary of Philosophy, Moscow, Progress Publishers, 1967.
- Scruton, R., Kant. Oxford University Press, 1982.
- Simon, W. M., European Positivism in the Nineteenth Century, 1963; repr. 1972.
- Solomon, R. C., Introducing Philosophy, New York: Harcourt Brace College Publishers, 6 Edition, 1997.
- Stone, C. S., Where the Law Ends: The Social Control of Corporate Behavior. New York, Harper & Row, 1975.
- Struhl P. R. & Struhl Karsten J., Philosophy Now, New York, Random House, 1972.
- Teson, F. R., "The Rawlsian Theory of International Law", Ethics and International Affairs 9, 1995.
- Thomas E. W., "Personalism", in Academic American Encyclopedia, New Jersey, Arete, 1980. vol.15.
- Thompson, M., Ethics, Chicago. NTC-publishing Group, 1994.
- Wood, Kant's Moral Religion. Ithaca, Cornell University Press, 1970.
- zeller E., Stoics ,Epicurean ,and Skeptics , London, 1870 .

***ثالثا- المصادر المترجمة إلى العربية:**

- ديكارت، رسالة في انفعالات النفس، ترجمة جورج زيناتي، بيروت، دار المنتخب العربي، ٢٠٠٦.
- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة د. عثمان أمين، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٩٣.
- سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة د.كمال الحج، بيروت، منشورات مكتبة الحياة، ١٩٨٣.
- كنت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق،ترجمة د.عبد الغفار مكاوى،مراجعة د.عبد الرحمن بدوي، القاهرة،الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥م.
- هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣.
- وليم جيمس، البراجماتية، ترجمة د.محمد علي العريان،القاهرة،دار النهضة العربية بالتعاون مع مؤسسة فرانكلين، ١٩٦٥.

*** رابعا- المراجع العربية والمترجمة إلى العربية:**

- إخوان الصفا، الرسائل، القاهرة، تحقيق خير الدين الزركلي، المطبعة العربية، ١٩٢٨. الجزء ٣.
- أزفلد كولبه، المدخل إلى الفلسفة، ترجمة د.أبو العلا عفيفي، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،ط٣، ١٩٥٥.
- د. إمام عبد الفتاح إمام، فلسفة الأخلاق، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٩١.
- اميل برهييه، الفلسفة الحديثة، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت ،دار الطليعة، ١٩٨٧.

- اميل برهييه، تاريخ الفلسفة: القرن الثامن عشر، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة ، ١٩٨٣م.
- اميل بوترو، كنط، ترجمة د. عثمان أمين، القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٢م.
- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة د.خليل أحمد خليل، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٩٦.
- برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة د.فؤاد زكريا، الكويت، عالم المعرفة، ج١، ١٩٨٣.
- د.توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٨٥.
- جابر بن حيان، مختار رسائل، تحقيق ب. كراوس، القاهرة ، مكتبة الخانجي، ١٩٣٥.
- جان لاكروا، كانط والقانطية، ترجمة نسيب عبيد، الطبعة الأولى، بيروت، المنشورات العربية، بدون تاريخ.
- د.حسن حنفي، تطور الفكر الديني الغربي: في الأسس والتطبيقات. بيروت، معهد المعارف الحكمية ودار الهادي، ط١، ٢٠٠٤.
- د.حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب،القاهرة،الدار الفنية،١٩٩١.
- د.حسن حنفي، قضايا معاصرة: في الفكر الغربي المعاصر (ج٢)، بيروت، دار التنوير، ط١، ١٩٨٢.

- دينيس لويد، فكرة القانون، ترجمة سليم الصويص، مراجعة سليم بسيسو، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٨١.
- د.صلاح قنصوه، نظرية القيم في الفكر المعاصر، بيروت، دار التنوير، ط٢ ، ١٩٨٤.
- د.عادل العوا، المذاهب الأخلاقية، دمشق، مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٨ .
- د.عبدالرحمن بدوى، الأخلاق عند كنت،الكويت، وكالة المطبوعات،١٩٧٩.
- د.عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية، ١٩٨٤.
- د.عبد الوهاب جعفر، البنيوية والوجودية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، بدون تاريخ.
- د.عبد الوهاب جعفر، خطاب الفلسفة المعاصرة: أداؤه وإشكالياته، الإسكندرية، دار الوفاء، ٢٠٠٣.
- د.عزمي إسلام ،اتجاهات في الفلسفة المعاصرة،الكويت،وكالة المطبوعات، ط١، بدون تاريخ.
- د.علي عبد المعطي، أعلام الفلسفة الحديثة، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٧.
- غي هارشير، العلمانية، ترجمة رشا الصباغ وتدقيق الدكتور جمال شحيّد ، بيروت، منشورات دار المدى والمؤسسة العربية للتحديث الفكري، ٢٠٠٥.
- د.محمد أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، بيروت، دار التنوير، ١٩٩٥.

- د.محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، بيروت، مركـــز دراســـات الوحـــدة العربية، ١٩٨٦.
- د.محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي،بيروت، دار الطليعة،١٩٨٤.
- د.محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، القاهرة، ١٩٦٨.
- د.محمد مهران و د.محمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، القاهرة،دار قباء ، ٢٠٠٣.
- د.مراد وهبه، المعجم الفلسفي،القاهرة، دار قباء، ١٩٩٨.
- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهـــد، بـــيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ط١، ١٩٨٧.
- د.يحيي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٧٩.
- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت ، دار القلم، بدون تاريخ.

الفهرست

المبحث الثالث
الحد الأدنى الأخلاقي
عند الفلاسفة المتأخرين

(٥٩-٩٩)

المصادر والمراجع

(١٠٣-١١٠)

طبع بدار غريب للطباعة
١٢ شارع نوبار (لاظوغلى) القاهرة
ص.ب (٥٨) الدواوين ت: ٧٩٤٢٠٧٩